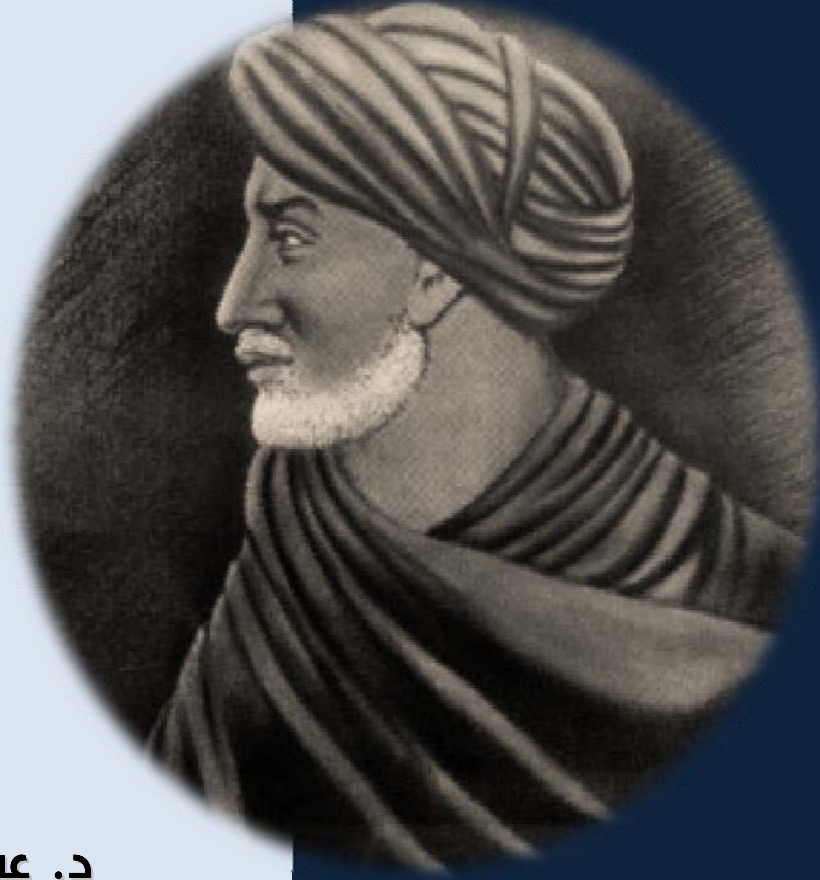


مدخل لقراءة ابن خلدون: أســــــــئلة فــــــــي المــــــــنهج والنظريــــــــة



د. عبد العزيز غوردو

باحث وكاتب – المملكة المغربية

دكتوراه في الآداب

تخصص:تاريخ الإسلام والحضارة

abdoukhaldoun@yahoo.fr

Entrance to Read Ibn Khaldun

Questions in The Curriculum and Theory



أسئلة التقديم

من فرط ما تطارحنا وتساءلنا حول ابن خلدون ، حتى لتمنيناه لو كان حاضرا معنا ليجيبنا مباشرة عما بدا لنا غامضا من ملامح شخصيته أو ملامح فكره ، أو هما معا. ذلك أن الباحث لا يقول كلمته وينصرف ، كما اعتقد فيلسوف أثينا القديم ، إلا إذا كف عن التفكير ، أي الوجود ، ولو دعي لقول نفس الكلمة في مناسبة أخرى ، لقالها بشكل مختلف ، على الأقل معدلة أو مضافا إليها. لهذا السبب بالضبط كان أفلاطون يحتقر الكتابة ، ويفكر فيها على أنها تكنولوجيا خارجية ، دخيلة ، على الفكر: إنها الكلام الميت البارد ،الشبيه بالشيء ، عكس الشفاهية الدافئة النابضة بالحياة: إنك لو سألت الشفاهي حول ما يبدو لك غامضا من قول ، فسيفسر لك بعض الغموض ، فيما يظل النص المكتوب يردد نفس الأشياء إلى الأبد ، حتى لو كانت خاطئة بليدة.

لمناولة فكر الرجل نجدنا أمام مداخل متعددة ، ولقد فكرت طويلا في المدخل المناسب لورقتي هذه ، فلم أجد إلا ذكرى ، جمعتني به يوما ، في لقاء جدي سنة ١٩٩١ ، ذلك أن لقاءاتي السابقة به ، كانت في أغلبها لقاءات تعارف ، إن للتعرف على سيرته الشخصية ، من خلاله أو من خلال غيره ، وإن للتعرف على كتابه الكبير "العبر" ، بمقدمته التي ضمنت له الشهرة ، أيضا من خلاله مباشرة أو عبر ما كتب عنه. لكن لقائي به من خلال موضوع أعددته سنة ١٩٩١ بعنوان: من الدولة العصبوية إلى الدولة الشرفاوية ، اعتبرته ، بالنسبة لي ، لقائي الجدي والحاسم في اكتشاف الفكر الخلدوني الذي لا يزال يبهر ، رغم كل ما كتب عنه.

في الموضوع المذكور ، انتهيت إلى مساءلة ابن خلدون ، بعد وفاته: ترى هل كان له أن يخلص إلى نظريته ، بالشكل الذي صاغها به ، لو أنه قدر له أن يعيش تجارب الدول الشرفاوية بالمغرب ؟

ورغم أن سؤال الممكن والمحتمل ، عادة ما تأنف منه الدراسات التاريخية ، إلا أن الباحث في التاريخ ، كثيرا ما يجد نفسه ، وهو يبحث فيما حصل فعلا ، يوجه نظره للسؤال عما كان من الممكن أن يحصل ، عبر فرضيات أو سيناريوهات الممكن والمحتمل.

هذا السؤال سأجد نفسي في مواجهته مرة ثانية ، وأنا أبحث ، بعد ست سنوات من ذلك ، في نظرية ابن خلدون ، لكن هذه المرة بتصور وعدة منهجية مختلفة عن سابقتها: إلى أي حد توفق ابن خلدون في تحليل آليات قيام ، وانهيار ، الدولة المركزية المغربية الوسيطية ؟

ثم السؤال نفسه ، أجدني أطرحه ، بعد عشر سنوات من ذلك ، في جلسة حميمة مع المؤرخ الفرنسي بيير غيشار ، الذي زارنا قبل أشهر قليلة ، لكن هذه المرة أيضا بصورة أخرى مغايرة ، هي التي ارتأيت أن تكون مدخلا لورقتي هذه ، وحيث اخترت لها منهجا توليديا في المناولة ، بإثارة غابة من الأسئلة المتشابكة ، التي تنتهي في النهاية إلى سؤالنا الإشكالي المحوري ، أعلاه ، فأرجو أن أوفق في هذا الطرح.

قال بيير غيشار في حديثنا الثنائي ، ثم أعاد ذلك على مسامعنا جميعا في المحاضرة التي ألقاها على العموم ، وبصيغة استنكارية ، بأن ابن خلدون لم يخصص أكثر من أربعين صفحة ، من كتابه الضخم ، للحديث عن الأندلس ، وهي في الواقع صفحات قليلة إذا ما قورنت بحجم الكتاب كله ؟

قلت السؤال الذي أراه أنسب إلى الطرح ، ليس كم خصص ابن خلدون من كتابه للأندلس ، إنما لماذا لم يخصص إلا هذا العدد بالذات ؟

أكثر من ذلك ، نعرف من خلال مقدمته أن أمثلته المفضلة للبرهنة على نظريته ، هي الدولة المركزية المغربية الوسيطية ، وبالذات الدولتان المرابطية والموحدية: فكم خصص ابن خلدون لهاتين الدولتين ، على التوالي ، من صفحة في عبره ؟

نتبع سؤالنا هذا بسؤال متمم له ، هل عجز ابن خلدون عن أن يكتب مجلدا ، أو أكثر ، عن تاريخ المرابطين ، ومثل ذلك عن تاريخ الموحدين ؟ وإذا كان عاجزا عن هذا النوع من الكتابة ، فكيف نبرر عجزه عن كتابة مجلد(ات) عن الدولة المرينية ، مثلا ، التي عاش في كنفها ، وتفاعل مع أحداثها ، بل وشارك في صناعة هذه الأحداث ، وتوفرت له فيها مادة وثائقية غنية من دون شك ؟

ثم ألم تكن أمام ابن خلدون ، وتحت يده مباشرة ، نماذج من الكتابة التاريخية ، التي تراكمت إلى حدود عصره ، والتي ما كان عليه إلا أن يقلدها ، وينسج على منوالها ، فيكتب مجلدات كاملة عن تاريخ الأندلس ومثلها عن الدول التي تعاقبت على حكم المغرب حتى الزمن الذي عاصره ؟ هل كان ابن خلدون عاجزا عن كل هذا وإلى هذا الحد ؟

أكيد ، في اعتقادي ، واعتقاد كل من خبر ابن خلدون عن قرب ، أن عقلا أبدع المقدمة لم يكن عاجزا عن تسويد الصفحات بالبناء الحدثي الذي كان معروفا في الكتابة التاريخية إلى حدود عصره ، بل وما بعده أيضا ، إذ استمر نفس النوع من الكتابة حتى زمن قريب منا ، وهي الكتابة التي توجها الناصري بامتياز.

لماذا إذن يريد ابن خلدون لتاريخه أن يكون مختلفا ، متفردا ، استثناء ؟

الجواب على هذا السؤال يضعنا في مواجهة معضلة قديمة متجددة دوما ، عندما يطرح الفكر الخلدوني للنقاش ، هي القول ببعد نظر التنظير الخلدوني ، في المقدمة ، وقصور نظره التطبيقي ، في العبر. وفي اعتقادنا هذا القول نفسه فيه قصور نظر ، لأنه اتكأ على سؤال مفخخ منذ البداية: هل كتبت المقدمة قبل العبر أم بعده ؟ سؤال ينطوي بناؤه على حكم قيمة مسبق يضمر السوء "للعبر" بقدر ما يمجد "المقدمة".

في رأينا ، ما كان ينبغي لسؤال كهذا أن يطرح ، على الأقل بالصيغة المفخخة التي طرح بها ، وينبغي بالأحرى الاستعاضة عنه بسؤال مركزي يستحضر وعي ابن خلدون بكتابته ، لنقول: لماذا كتب ابن خلدون "مقدمته" و"عبره" بالطريقة التي كتبهما بها ، ودون أن يغيب عنا أنهما "واحد" في النهاية ؟

تنصحنا منهجية تحليل النصوص بالارتداد دائما إلى زمن كتابة النص ، ومحاولة التماهي ، جهد الإمكان ، مع المؤلف من الداخل وتأمل ذهنيته واستقصاء بنية تفكيره ، لفهم الأسباب التي جعلته يتبنى الطرح الذي تبناه ، ويفكر بالطريقة التي فكر بها ، والتعامل مع كتابته انطلاقا من وعيه بهذه الكتابة.

لذلك ، ورغم اعتقادي أن سؤال: هل كتبت المقدمة قبل العبر أم بعده ؟[1] ما زال عصيا على الإجابة ، إلا أنني أعتقد أيضا بأن هذا ليس جوهر الإشكال ، لأنه سواء أكتبت المقدمة قبل العبر أم بعده ، فالمهم أن التصور النظري كان كامل البناء في ذهن ابن خلدون ، وأن كتابته كانت عملية واعية تحكم فيها ولم يتركها لعوامل خارجية مثل الصدفة أو الحظ... بل أكثر من ذلك فقد وجهها لقارئ متأمل ، أي كائن ألف طقوس الكتابة والقراءة ، هذا هو الجواب المنطقي الوحيد



الذي يمكن أن نرد به على جميع أسئلتنا أعلاه، دون أن نضع أنفسنا موضع تعارض أو تضاد. وبما أن التصور النظري للعبر، بمقدمته، كان ناجزا في الذهنية الخلدونية، فإن ذلك أملى عليه أن يكتب كتابه بالطريقة التي ارتضاها له، بشقها النظري/التنظيري، وشقها العملي/التطبيقي، فالعبر لم يكن خروجا عن الموضوع، أي المقدمة، ولم يكن موازيا لها، بل كانت كتابته كتابة مقاربة واعية، ولذلك جاء تاريخ الدول التي استعرضها بعدد الصفحات، وبالطريقة التي ارتضاها لها إطاره التنظيري، لا بحجم الأحداث التي عرفتها كل دولة، ولكل ذلك أيضا نجد جوابا آخر لسؤال كثيرا ما طرح في مناسبات عدة، هل كان ابن خلدون متطابقا بين إطاره النظري/ المقدمة، وتاريخه الفعلي/العبر؟

الآن، وبعد أن وضحنا تصورنا المبدئي من منهجية ابن خلدون في الكتابة، نستطيع أن نقرأه ونحلله لكن باستحضار هذا التصور مبدئيا، أما السؤال الكبير الذي نعيده إليه، رغم أنه اعتقد بأنه قد أجاب عنه، فهو: هل سار التاريخ فعلا كما تصوره، وصاغه، في مدونته التاريخية، بمقدمتها طبعا؟

العصبية والارتزاق عند ابن خلدون: النظرية والتطبيق

١- عرض النظرية من خلال المقدمة

عند قراءتنا مقدمة ابن خلدون، يجب أن نتسلح بكثير من الحيطة والحذر، ذلك أن الجهاز المفاهيمي الخلدوني منتقى بعناية شديدة، ومرصوص إلى بعضه البعض بعناية أشد، وأي غفلة منا أو تهاون، قد توقعنا في خطأ نعتقد أن الكثيرين رغم حذرهم - وقعوا فيه، ونقصد بذلك الباحثين[٢] الذين جعلوا من "العصبية" أساس قيام الدولة، و"الترف" سبب انهيارها. ولأهمية هذا الطرح عند هؤلاء الباحثين، نقدمه مختصرا كالتالي:

العصبية «رابطة اجتماعية سيكولوجية - شعورية أو لا شعورية - تربط أفراد جماعة معينة قائمة على القرابة المادية أو المعنوية ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة.»[٣]. إلا أن العصبية "الطبيعية" (أو الوحشية) لا توجد إلا في البوادي حيث تقتضي ظروف الحياة الخشنة القاسية تماسكا مستمرا بين أفراد القبيلة.[٤] والقبيلة بالمعنى الخلدوني نموذجان: نموذج تنافسي من أجل الرياسة داخل القبيلة، ونموذج تحالفي بين عصبيات متعددة، وهو الذي ينشأ عنه الملك أو الدولة[٥]. فالمجموعة القبلية ذات الشكل التنظيمي العسكري تعمل على تحقيق «دفاعها الذاتي، أعضاؤها مسلحون، ويتقنون القتال بقيادة الرؤساء، أما القبيلة ذات الشكل التنظيمي السياسي، فهي تتضمن جنين دولة»[٦]. إلا أن العصبية وحدها ليست كافية لتحقيق الدولة، إذ يجب لهذا الغرض وجود دعوة دينية تزيد من الالتحام والتماسك[٧]. لكن بعد أن يصل الاتحاد القبلي للملك، تتسرب إليه الحضارة ورغد العيش والرفاهية المصحوبة بالانحلال «أي انحلال وتلاشي تلك العصبية الأولى التي كانت سببا للقوة السياسية وقيام الدولة، وفي هذه الحالة تتحرك قبيلة بدوية جديدة، لا زالت محافظة على عصبيتها، نحو الحكم والسلطة.»[٨].

تحليل منسجم، متماسك، مدعوم مع كل جملة أو عبارة بنصوص من مقدمة ابن خلدون... أي باختصار اجتمعت فيه كل العناصر التي تغري الباحثين للاقتناع به ومن ثم اعتناقه. لكنه ارتكب، في اعتقادنا، خطأ منهجيا فادحا عندما وضع "الترف" نقيضا "للعصبية" ونافيها.

فالذي ينفي المفهوم، يجب أن يكون من جنسه في التعريف العام، حتى ولو كان نقيضه في المعنى. وهذا ما يمكن طرحه عبر الصياغة الرياضية التالية:

الحضر ← الترف # البداوة ← الخشونة: (مفاهيم ثقافية اجتماعية).

العصبية ← قيام الدولة # الارتزاق ← سقوطها: (مفاهيم سياسية عسكرية).[٩]

فالذي ينفي "العصبية" - في رأينا - ليس "الترف" (المفهوم الثقافي الاجتماعي الذي يشير إلى نمط في العيش زمن الدعة ورغد العيش...)، بل مفهوم من جنسه - العصبية - (المفهوم السياسي العسكري الذي يحيل على تجانس بين أفراد القبيلة الواحدة، المتوحدين ضد الآخرين من أجل تأسيس الدولة.)، وهذا المفهوم النقيض هو "الارتزاق"، أي استغناء الدولة عن العصبية التي أقامتها، ولجوؤها إلى الغرباء للدفاع عنها وحمايتها. وهذا ما يتضح فعلا عند متابعة الإشكالية في "المقدمة". فقد كتب ابن خلدون فصلا عن هذا التضاد بعنوان: «فصل في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية.»[١٠]، فيكون استظهارها حينئذ «إما بالموالي والمصطنعين الذين نشؤوا في ظل العصبية وغيرها، وإما بالعصائب الخارجين عن نسبها الداخلين في ولايتها.»[١١] ويقدم عن ذلك أمثلة من المشرق والمغرب الإسلاميين: «فمثل ذلك وقع لبني العباس، فإن عصبية العرب كانت فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق، واستظهارهم بعد ذلك إنما كان بالموالي من العجم والترك والديلم والسلجوقية وغيرهم.»[١٢]، «وكذا صنهاجة بالمغرب فسدت عصبيتهم منذ المائة الخامسة أو ما قبلها...»[١٣]، «وكذا دولة بني أمية بالأندلس لما فسدت عصبيتها من العرب، استولى ملوك الطوائف على أمرها... فاستظهروا على أمرهم بالموالي والمصطنعين والطراء[١٤] على الأندلس من أهل العدوة من قبائل البربر وزناتة وغيرهم، اقتداء بالدولة في آخر أمرها في الاستظهار بهم، حين ضعفت عصبية العرب، واستبد ابن أبي عامر على الدولة.»[١٥]. ومما يؤكد طرحنا أن ابن خلدون ينتقد بشدة وبصراحة من يعتقد غير ذلك، فيقول: «وقد ظن الطرطوشي أن حامية الدول بإطلاق هم الجند أهل العطاء المفروض مع الأهلة، ذكر ذلك في كتابه الذي سماه "سراج الملوك". وكلامه لا يتناول تأسيس الدول العامة في أولها، وإنما هو مخصوص بالدول الأخيرة بعد التمهيد واستقرار الملك في النصاب واستحكام الصبغة لأهله. فالرجل إنما أدرك الدولة عند هرمها وخلق جدتها ورجوعها إلى الاستظهار بالموالي والصنائع، ثم إلى المستخدمين من ورائهم بالأجر على المدافعة... وكان (الطرطوشي) في إيالة المستعين بن هود وابنه المظفر أهل سرقسطة، ولم يكن بقي لهم من أمر العصبية شيء لاستيلاء الترف على العرب منذ ثلاثمائة من السنين وهلاكهم، ولم ير إلا سلطانا مستبدا بالملك عن عشائره، قد استحكمت له صبغة الاستبداد منذ عهد الدولة وبقية العصبية، فهو لذلك لا ينازع فيه، ويستعين على أمره بالأجراء من المرتزقة، فأطلق الطرطوشي القول في ذلك، ولم يتفطن لكيفية الأمر منذ أول الدولة...»[١٦].



إن الملك لا يتم إلا بالعصبية[17]، والعصبية «متألفة من عصبات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى فتغلبها وتستولي عليها.»[18]، وهكذا تتشكل عصبية كبرى تسند زمام أمرها «لقوم أهل بيت أو رياسة فيهم، ولا بد أن يكون واحد منهم رئيسا لهم غالبا عليهم، فيتعين رئيسا للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها.»[19].

ممارسة الحكم بهذا المعنى تعتمد منطقا عشائريا بالأساس أول الأمر، «ومعروف أن المنطق العشائري يعتمد بدوره التوزيع والإشراك والتقيد بمبدأ الحفاظ على التوازن بين مختلف الفصائل والمكونات العصبية.»[20]، ويتحقق هذا التوازن اعتمادا على التفاهم والتراضي. لكن بعد قيام الدولة «والدخول في مرحلة التنظيم والتدبير المتعدد الواجهات، فالملاحظ أن الحاكم سرعان ما يتخلى عن منهجية التراضي ليجنح للانفراد بالبث في المهمات والاستئثار بالحكم.»[21]. ذلك أن السلطان، بعد أن يصبح رئيسا للعصبيات كلها، تفرض عليه «الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة... فتجذع حينئذ أنوف العصبيات، وتفلج شكائمهم على أن يسموا إلى مشاركته في التحكم، وتقرع عصبيتهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع، حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جملا.»[22]، لهذا يلجأ صاحب الدولة إلى المرتزقة. وقد كتب ابن خلدون فصلا في استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين، قال فيه: «إن صاحب الدولة إنما يتم أمره كما قلناه بقومه، فهم عصابته وظهراؤه على شأنه.»[23]، هذا «ما دام الطور الأول للدولة... فإذا جاء الطور الثاني وظهر الاستبداد عنهم... صاروا في حقيقة الأمر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم، ويتولاهم دونهم... فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ، ويخصهم بمزيد من التكرمة والإيثار... ويقلدهم جليل الأعمال... لأنهم حينئذ أولياؤه الأقربون ونصحاؤه المخلصون. وذلك حينئذ مؤذن باهتضام الدولة، وعلامة على المرض المزمن فيها... ولا يطمع في برئها من هذا الداء.»[24].

٢- مطابقة الخلدونية مع العبر:

لاحظ "فون سيفرز"[25] أن ابن خلدون، وهو يحلل الإمبراطوريات الغازية في تاريخ الإسلام وشمال أفريقيا، أشار إلى أن تقنية السلاح كانت دائما أكثر تقدما من تقنية الإنتاج والنقل. كما لاحظ بأنه في الوقت الذي كان فيه ابن خلدون يضع الكتابات الأولى لمقدمته، كانت الضفة الأخرى للمتوسط (أوربا) قد بدأت في وضع التجارب الأولى للسلاح الجديد المرتكز على البارود.[26] فهل أثر ذلك على الذهنية الخلدونية أثناء صياغة العصبية والارتزاق، خاصة وأن ابن خلدون عاصر دولا مغاربية استعانت - كلها وبدون استثناء - بعناصر مرتزقة (بما فيها المسيحية)، كما أنه من أقدم المصادر التي تحدثت عن استخدام المغاربة للسلاح الناري[27] الذي بدأ يرجح ميزان القوى - لأول مرة ومنذ عدة قرون - لصالح القوى المسيحية غرب المتوسط؟

في ظل هذه الظرفية، ولا نريد أن نفصل في ظروف نشأة وتكوين ابن خلدون،[28] نضجت النظرية في ذهن الرجل، فصاغها في المقدمة. تنقسم المقدمة إلى أربعة محاور كبرى، يتعلق الأول منها بحرفة المؤرخ أو الصناعة التاريخية[29]، ويرتبط الثاني بتنظيم المجتمع داخل وسطه البيئي (الأقاليم الجغرافية، وأجيال البدو والحضر، وطبيعة الملك وأنواعه...)[30] أما المحور الثالث فيدور حول الحياة الاقتصادية، أي المعاش ووجوه اكتسابه (الفلاحة والحرف والتجارة)[31]، بينما يتكلم ابن خلدون في المحور الرابع والأخير عن المعارف والعلوم الإنسانية العامة التي انتشرت إلى حدود عصره.[32] ومن مجموع هذا النتاج يتكون العمران البشري.

لكن ابن خلدون لم يطرح المسألة بهذه البساطة، بل ربطها بطريقة جدلية مع المضمون الاجتماعي، أي محتوى المجتمع البشري أو الأنساق الاجتماعية من جهة، وتطور الجهاز الحاكم أو الدولة من جهة ثانية. لذلك فهو في "العبر" لا يتابع القبيلة في علاقات أفرادها اليومية: كيف يتعايشون؟ كيف يتزوجون؟ أو كيف يشتغلون وينتجون؟... وذلك ليس عن جهل منه بهذه القضايا والمواضيع، وإنما لأنه ركز كل اهتمامه على القبيلة في مشروعها السياسي. وبهذا يكون ابن خلدون من المؤرخين السياسيين المتطورين، وعظمته تكمن في أنه انتبه إلى الفعل الاجتماعي داخل الحدث السياسي.

هذه خطة ابن خلدون في العبر: متابعة المشروع السياسي لدى القبيلة، كما تصوره وصاغه في المقدمة، ومن يبحث عن شيء آخر غير ذلك في الإنتاج الخلدوني يكون واهما.[33] لذلك نعتقد بأن تاريخ ابن خلدون[34] فريد من نوعه في منهجه.

ففي حين قدمت الإسطوغرافيا الكلاسيكية المغربية، التي توجها الناصري، تاريخ المغرب على أنه تاريخ اتصال الإسلام به: فتاريخ المغرب يبدأ في الشرق مع فترة النبوة، ويتواصل مع الفتوحات الإسلامية لشمال أفريقيا وهكذا... وقدمت المدونات التاريخية الإسلامية الكبرى، التي وضع منهجها الطبري،[35] تاريخها بدء بالحديث عن الزمن وبدء الخليقة وقصة آدم، نزولا مع تاريخ الأنبياء والأمم التي عاصرتهم، ووصولا إلى الدعوة النبوية وتاريخ الإسلام، حيث يتحلل التاريخ في حوليات تنتهي بعصر المؤلف... نجد ابن خلدون يعرض علينا تصورا مختلفا خاصا يتفرد به.

فهو لا يبدأ تاريخه ببدء الخليقة وقصة آدم، كما فعل أصحاب التاريخ العام من المشارقة، ولا يبدأ تاريخ المغرب ببدء الدعوة النبوية ونزول الوحي كما فعل المغاربة، بل بدأ بتحديد أجيال العرب وأنساب الأمم[36]، ومنهجية حصر ذلك[37]. وهكذا قسم الأمم - بما فيها العرب - إلى طبقات، وتتبعها طبقة طبقة[38]، فقسم طبقات العرب أولا إلى ثلاث طبقات: العرب العاربة[39] والعرب المستعربة[40] والعرب التابعة[41]، وتتبع أصول كل واحدة منها وأخبارها إلى أن وصل إلى الدول التي أسستها. وفي أثناء ذلك عرض لطبقات الأمم الأخرى وأجناسها متتبعا نفس المنهج كما فعل مع الفرس[42] والروم[43] وغيرهم... في ذهنه خطة واضحة يتبعها ولا يحيد عنها حتى يفرغ تاريخ العالم، كما وعاه، فيها. طبقها على العرب والعجم، وطبقها على جميع الشعوب والأمم، فكيف كان تطبيقها على أمم البربر؟ أو بالأحرى كيف طبقها على الدولة المركزية المغربية الوسيطة؟

خصص لذلك الجزأين السادس والسابع من تاريخه[44]، وافتتح حديثه هنا أيضا بالحديث عن الطبقة الرابعة من طبقات العرب، وهم العرب المستعجمة،[45] فتتبع أصول بني هلال وبني سليم (من الاثبج ورياح وجشم وغيرها...)[46]، ثم انتقل إلى وصف البربر[47]، ففصل في ذكر البتر[48] والبرانس[49] وذكر منهم القبيلة الكبيرة صنهاجة[50]، فمهد بذلك الطريق ليدخل للفعل السياسي، حيث قسم صنهاجة إلى طبقات متحدثا عن الدول التي أقامتها كل طبقة، وجعل الملثمين في الطبقة الثانية من صنهاجة.[51]

(أ) صنهاجة والدولة المرابطية:



يبدو لنا التنظير الذي وضعه ابن خلدون في "المقدمة" هنا واضحا جليا، حيث نلمس وجود "العصبية الوحشية" عندما يقول: «واعتاضوا (الملثمون) منها بألبان الأنعام ولحومها، انتباذا عن العمران واستئناسا بالانفراد وتوحشا بالعز عن الغلبة... وكان دينهم جميعا المجوسية شأن برابرة المغرب... حتى كان إسلامهم بعد فتح الأندلس، وكانت الرياسة فيهم للمتونة.»[٥٢]. إلا أن إسلامهم - على ما يبدو - لم يكن عميقا، لهذا سوف يبرز دور "الدعوة الدينية" التي قادها عبد الله بن ياسين بينهم ليجدد إسلامهم بتعليمهم القرآن وإقامة شعائر الدين[٥٣]، لكنهم استصعبوا علمه، فأعرض عنهم وترهب. ثم قلب الحركة من "الدعوة" إلى "الدولة" عندما تسايل عليه الأتباع فاكتمل عددهم ألفا - سماهم بالمرابطين - وخرج بهم للقتال.[٥٤]

لا يذكر ابن خلدون في "العبر" صراحة متى انقلب الحكم من أسلوبه التشاركي إلى الأسلوب الانفرادي زمن المرابطين. لكننا سنحاول الاستفادة من عدة إشارات قوية وردت عنده بهذا الصدد:

- كان الحكم تشاركيا أول الأمر بين الفصائل الصنهاجية، فالزعامة السياسية انتقلت من يحي بن إبراهيم الكدالي (الذي جلب ابن ياسين للصحراء) إلى يحي بن عمر اللمتوني ثم إلى أخيه أبي بكر ثم إلى ابن عمه يوسف بن تاشفين، بينما انتقلت الزعامة الدينية بعد مقتل ابن ياسين إلى شخص غريب عنه هو سليمان بن عدو[٥٥].
- يوسف بن تاشفين هو الذي مهد المغربين الأقصى والأوسط، وبنى العاصمة مراكش (سنة ٤٥٤هـ حسب ابن خلدون)، وبإشارة من زوجته زينب استبد بأحوال المغرب، ورفض التنازل لأبي بكر بن عمر بعد عودته من الصحراء.[٥٦]
- أول إشارة صريحة بخصوص الاستجاشة بغير صنهاجة نجدها عند فتح المرابطين مدينة فاس: «واستدعى يوسف بن تاشفين مهدي بن يوسف صاحب مكناسة (وهو من كزناية) يستجيش به على فاس.»[٥٧]
- في سنة ٤٦٧هـ «قسم (يوسف) المغرب عمالات على بنيه وأمراء قومه وذويه.»[٥٨]، وبعد أن دانت له الأندلس (سنة ٤٩٣هـ) و«انقرض ملك الطوائف منها... تسمى بأمير المسلمين، وخاطب المستنصر العباسي فعقد له (على المغرب والأندلس).»[٥٩]، ومعروف أن الملك سيصبح متوارثا في عقبه بعد وفاته.
- الإشارات المباشرة الوحيدة إلى ابن الربرتير وجند الروم، أوردها ابن خلدون عندما تحدث عن صراع عبد المؤمن مع تاشفين بن علي بجهات تلمسان، والذي انتهى بمقتل الربرتير وصلبه[٦٠]، وكذا في الصراع الموحدي مع بني غانية في جزر البليار[٦١]، أي أوردها عند الحديث عن ضعف الدولة المرابطية واحتضارها، أو بمعنى آخر زمن صعود عصبية أخرى هي عصبية مصمودة.

لم يكن ابن خلدون واضحا بما فيه الكفاية في "العبر"، والقارئ المتعجل أو الذي يبحث عن أحداث وتواريخ معينة، قد يلتقط فقط هذه الأحداث والتواريخ، ويتيه، خاصة، بين أسماء القبائل والعشائر التي يلح ابن خلدون على ذكرها في كل مناسبة. لكن من يحمل العدسة المكبرة ويتتبع أثر "المقدمة" في "العبر" يتأكد له أن المنهج الخلدوني هو تتبع المشروع السياسي للقبيلة، وأن الصراع الحقيقي - عنده - هو صراع القبائل حول الملك والسلطان[٦٢]، وهذا ما حاولنا تلمسه مع أطوار الدولة المرابطية لإيجاد الخيط الرفيع بين النظرية والتطبيق، داخل أكوام من الأحداث والتواريخ وأسماء الأعلام والأماكن والقبائل وغيرها... ليتأكد لنا في النهاية أن الخلل، إن كان هناك من خلل، بخصوص العلاقة بين "المقدمة" و"العبر" هو خلل في أذهاننا وليس في ذهن ابن خلدون.[٦٣]

(ب) مصمودة ودولة الموحدين:

يفتتح ابن خلدون حديثه عن الدولة المركزية الثانية (الموحدية)، بالحديث عن مجالها الجغرافي، وكأنه بصدد البدء بكتابة بحث مونغرافي. وهذه الافتتاحية "المونغرافية" لا يختص بها الدولة الموحدية دون غيرها، بل هي جزء من منهجه العام، المعقد والمركب، كما أشرنا لذلك سابقا. فقد جربه عند الحديث عن المرابطين: «هذه الطبقة من صنهاجة هم الملثمون الموطنون بالقفر وراء الرمال الصحراوية بالجنوب...»[٦٤]، وطبقه قبل ذلك على الدولة الزيرية: «كان أهل هذه الطبقة بنو ملكان بن كرت، وكانت مواطنهم بالمسيلة إلى حمرة إلى الجزائر...»[٦٥]، وطبقه في مناسبات أخرى عديدة على قبائل العرب[٦٦]، كما سيطبقه لاحقا في مناسبات أخرى، تهمنا منها التجربة المرينية كما سنرى.

سكنت مصمودة جبال درن، وهي جبال «بقاصية المغرب، من أعظم جبال المعمور بنا. أعرق في الثرى أصلها، وذهبت في السماء فروعها... تبتدئ من ساحل البحر المحيط عند آسفي وما إليها، وتذهب في الشرق إلى غير نهاية... يسير الراكب فيها معترضا من تامسنا... إلى بلاد السوس... ثماني مراحل وأزيد. تفجرت فيها الأنهار... وتكاثفت بينها ظلال الأدواح، وزكت فيها مواد الزرع والضرع، وانفسحت مسارح الحيوان والصيد.»[٦٧]. ومصمودة هاته، كصنهاجة، قبائل كثيرة، منها: هرغة وهنتاتة تينمل وكدميوة وكنفيسة ووريكة وركراكة وهزميرة...[٦٨] عاشت في جبالها حياة برية مستغنية بقطرها عن أقطار العالم[٦٩]، أسلمت مع صدر الإسلام وحسن إسلامها، إلا أنها ظلت مجزأة حتى اجتمعت على المهدي وقامت بدعوته.[٧٠]

هكذا تكتمل عناصر المنهج الخلدوني الخاصة بقيام الدولة: عصبية وحشية، فإسلام مهزوز أو مشتت، فدعوة دينية تصحيحية أو تعميقية. أما الانتقال من "الدعوة" إلى "الدولة" في التجربة الموحدية، فهو أوضح منه لدى تجربة المرابطين، لأن المهدي - حسب ابن خلدون - «كان يحدث نفسه بالدولة»[٧١] منذ البداية، أي منذ أن كان في رحلته إلى المشرق.

يبدو منطق الحكم خلال نشأة الدولة تشاركيا بشكل أوضح أيضا من التجربة المرابطية، رغم طبيعة ابن تومرت الاستبدادية والميالة إلى سفك الدماء، فهناك مجلس أهل العشرة وآيت خمسين... للاستشارة واقتسام المسؤوليات[٧٢]، وفوق ذلك فانتقال السلطة لم يكن في عقب المهدي لأنه «كان حصورا لا يأتي النساء»[٧٣]، ولا حتى في أحد أقربائه أو عشيرته، بل انتقل - وعبر وصيته - إلى صاحبه عبد المؤمن[٧٤]. فمتى حدث الانقلاب من الخلافة إلى الملك؟ أي متى انتقلت الدولة من مرحلتها الأولى "العصبوية" إلى مرحلتها الثانية "الارتزاقية"؟

ها هنا أيضا لا يجيبنا ابن خلدون صراحة، وكأنه يتعمد هذا الهامش من الغموض والقابلية للتأويل، لهذا علينا أن نتلمس موضوعنا بين ثنايا "العبر" من جديد.

دخل عبد المؤمن، بعد بيعته، في مغامرة طويلة لتمهيد المغرب الأقصى انتهت بفتح مراكش (سنة ٥٤١هـ حسب ابن خلدون) - رغم الثورات التي ستندلع عليه بعد ذلك -، خلالها دخلت عناصر كثيرة من زناتة وصنهاجة في طاعته، وأصبحت من بعض جنده[٧٥]. ثم خرج في



رحلته الطويلة لإخضاع إفريقية «بعد أن شاور الشيخ أبا حفص وأبا إبراهيم وغيرهما من المشيخة فوافقوه.»[٧٦]، فمهد بعض أجزائها وانتصر على العرب الثائرين بها وعاد إلى مراكش سنة ٥٤٧هـ[٧٧]. وهنا تبدأ التفاصيل المهمة في انقلاب الحكم زمن عبد المؤمن، إذ مباشرة بعد عودته إلى مراكش «وفد عليه كبراء العرب من أهل إفريقية طائعين فوصلهم ورجعهم إلى قومهم. وعقد على فاس لابنه السيد أبي الحسن واستوزر له يوسف بن سليمان. وعقد على تلمسان لابنه السيد أبي حفص، واستوزر له أبا محمد بن وانودين، وعلى سبتة للسيد أبي سعيد، واستوزر له يخلف بن الحسين، واختص ابنه عبد الله بولاية عهده. وتقلب بذلك كله ضمائر عبد العزيز ويحي أخوي المهدي، فلحقا بمراكش مضمرين الغدر.»[٧٨].

كان عبد المؤمن إذن، بعد أن أدخل في طاعته عناصر زناتية وصنهاجية وعربية، يمهد لتقليص نفوذ مصمودة وقلب الحكم من منطقه التشاركي إلى منطقه الانفرادي، فقتل الثائرين عليه بالمغرب، ونكب الخارجين عليه بالأندلس، واستغل قدوم وفد إشبيلية عليه (سنة ٥٥١هـ) الذين «رغبوا (منه) ولاية بعض أبنائه عليهم»[٧٩] ففعل. ثم أتم بعد ذلك فتح إفريقية وإجلاء النصارى عنها، وجهز أسطولا برسم الجهاد في الأندلس، لكنه توفي في سلا قبل إنجاز مشروعه.[٨٠]

بعد ذلك، ومنذ بيعة أبي يعقوب يوسف، أصبح الحديث عن العناصر العربية[٨١] والأندلسية (ابن همشك وابن مردنيش)[٨٢] ضمن الجند الموحدي مسألة عادية عند ابن خلدون، بينما أخر الحديث عن أصحاب قراقوش (الأغزاز) إلى زمن يعقوب المنصور الذي أمنهم بعد أن افتتح قفصة سنة ٥٨٢هـ[٨٣]، كما أخر الحديث عن النصارى إلى زمن الناصر، وبالذات وقعة العقاب (أواخر صفر ٦٠٩هـ) عندما ذكر بأن «ابن أذفونش قد باطن ابن عمه الببوج، صاحب ليون، في أن يوالي للناصر ويجري الهزيمة على المسلمين، ففعل ذلك.»[٨٤] ومعروف أن "العقاب" سجلت المنعطف الحاسم المؤذن باهتضام دولة الموحدين وزوال ملكهم، إذ خلال السنوات الموالية، ثارت جزولة بزعامة رجل يدعى ابن الفرس ادعى الإمامة[٨٥]، كما ثار آخر بمنطقة فاس ادعى المهدوية وانتسب للعبيديين[٨٦]، لكن أخطر الأحداث كان ظهور «بني مرين بجهات فاس سنة ثلاث عشرة (٦١٣هـ)، (حيث) خرج إليهم واليها السيد أبو إبراهيم في جموع الموحدين فهزموه وأسروه.»[٨٧]

ج) زناتة ودولة بني مرين:

ظهور المرينيين على مسرح الأحداث إعلان عن ميلاد "عصبية وحشية" جديدة، وتهالك أخرى "فاسدة" - باصطلاح القاموس الخلدوني -، استمر احتضارها زهاء نصف قرن[٨٨]، قبل أن تموت على ضفاف وادي أغفو مع مقتل أبي دبوس[٨٩] ودخول يعقوب بن عبد الحق «مراكش في المحرم سنة ثمان وستين»[٩٠]. لكن بين معركة العقاب، ومقتل أبي دبوس، أو بالأحرى بين دخول بني مرين عمليا مسرح الأحداث سنة ٦١٣هـ، ودخولهم مراكش سنة ٦٦٨هـ، حدثت تطورات كثيرة على ظهور وبناء دولتهم الفتية، فكيف ينطبق المنهج الخلدوني على هذه التطورات؟

بعد أن تتبع ابن خلدون - على عادته - أنساب زناتة وأصولها[٩١]، قسمها إلى طبقات ودخل في الحديث عن الدول الأولى التي أنشأتها بعد الإسلام، كبني يفرن[٩٢]، ومغراوة[٩٣]، وبني خزرون[٩٤]، وجعل دولة بني عبد الواد في الطبقة الثانية من زناتة[٩٥]، بينما جعل بني مرين في الطبقة الثالثة[٩٦].

«بقي هذا الحي من بني مرين بمجالات القفر من فيكيك إلى سجلماسة إلى ملوية، وربما يخطون في ظعنهم إلى بلاد الزاب»[٩٧] متجولين «بمجالات القفار، من فيكيك إلى صا وملوية كما قدمناه من شأنهم. وكانوا يطرقون في صعودهم إلى التلول والأرياف منذ أول دولة الموحدين وما قبلها جهات كرسيف إلى وطاط، ويأنسون بمن هنالك من بقايا زناتة الأولى... فيتقلبون بتلك الجهات عام المربع والمصيف، وينحدرون إلى مشاتيهم بما امتاروه من الحبوب لأقواتهم.»[٩٨]. رفضوا الدخول في الدعوة الموحدية أولا، ثم اعتنقوها وأخلصوا لها بعد ذلك[٩٩]، وحضروا غزاة الأرك «وأبلوا البلاء الحسن... فلما رأوا من اختلال بلاد المغرب ما رأوا انتهزوا الفرصة وتخطوا إليها القفر، ودخلوا ثناياه وتفرقوا في جهاته، وأرجفوا بخيلهم وركابهم على ساكنه، واكتسحوا بالغارة والنهب عامة بسائطه.»[١٠٠] ثم انتصروا على والي الموحدين على فاس ووسعوا نفوذهم بجهات الريف وبلاد بطوية وغيرها.[١٠١]

تنجح عصبية زناتة في الوصول إلى الحكم، وينجح عبد الحق في تحويله إلى ملك في عقبه، فالإشارة هنا عند ابن خلدون واضحة قوية، إذ يقول: «وكان يوسف بن يعقوب بن عبد الحق ثالث ملوك بني مرين.»[١٠٢] أي أن عبد الحق هو الأول ويعقوب هو الثاني ويوسف هو الثالث، وربما لهذا السبب انشق بنو عسكر عن بني حمامة منذ الفترات الأولى للدولة، أي منذ أن توضح استبداد عبد الحق بالحكم. يقول ابن خلدون: «اختلفت بنو محمد ورؤساؤهم وانتبذ عنهم من عشائرهم بنو عسكر بن محمد، لمنافسة وجدوها في أنفسهم من استقلال بني عمهم حمامة بالرياسة دونهم.»[١٠٣]

لكن إذا كان أمر العصبية الوحشية الناهدة لإنشاء الحكم، ثم انقلاب هذا الحكم من التشاركي إلى الانفرادي، بالتجربة المرينية، واضحا في "العبر"، فإن أمر الدعوة الدينية يظل غير ذلك تماما.

ليس هناك، في الدولة المرينية، داعية بحجم ابن ياسين أو ابن تومرت في التجربتين السابقتين: هل يرجع ذلك إلى مدى التشتت الذي عرفته منطقة شمال أفريقيا، والذي نلمسه في الجزء السابع من العبر، على عكس الجزء السادس الذي عالج التجربتين المرابطية والموحدية، وهو تشتت عكسته كثرة الإمارات مما يعني عجز إحدى العصبيات عن استيعاب العصبيات الأخرى واحتوائها - رغم تجربة أبي الحسن الفاشلة - أم سبب له؟[١٠٤]

على أي فإن بني مرين سيحاولون تدارك هذا الأمر عبر العناية بالشرفاء وإحياء ذكرى المولد النبوي[١٠٥]، وترسيخ المذهب المالكي في المغرب بطريقة مكينة لا رجعة فيها، وبناء المدارس ورفع راية الجهاد بالأندلس[١٠٦]... وإن كان كل هذا في رأينا لا يسد ثلمة "الدعوة الدينية" التي ألح عليها ابن خلدون في مقدمته. أما مسألة المرتزقة فلا تشكل حرجا في التجربة المرينية، إذ تظهر أخبار العرب والروم في عدة مناسبات من "العبر"[١٠٧]، من أهمها عندما عبر أبو يوسف للجهاد بالأندلس سنة ٦٧٤هـ حيث «خاطب في ذلك كافة أهل المغرب من زناتة والعرب والموحدين والمصامدة وصنهاجة وغمارة وأوربة ومكناسة، وجميع قبائل البرابرة، وأهل المغرب من المرتزقة والمطوعة.»[١٠٨]

عرض علينا ابن خلدون في "المقدمة" نظريته في الدولة والملك، وعرض علينا في "العبر" عدة تجارب تطبيقية اخترنا منها ثلاثة نماذج تمثل الدولة المركزية الوسيطية بالمغرب، ثم رحل إلى بلاد المشرق[١٠٩] وتوفي هناك دون أن يشهد انهيار دول شمال أفريقيا،



وبالذات الدولة المرينية[110]: ترى هل كان له أن يحافظ على نظريته، في قيام الدولة وانهيارها، لو كتب له أن يشهد التجربة السعدية المرتكزة على الشرفاوية؟

٢- نقد النظرية الخلدونية:

(١) أثر الخلدونية في الفكر التاريخي المعاصر

(أ) ما قيل في ابن خلدون:

من يجرؤ على الادعاء بأنه يستطيع الإحاطة بالبيبليوغرافيا الضخمة التي كتبت حول ابن خلدون، والتي ربما فاقت مجموع ما كتب حول التاريخ المغربي الوسيط؟

إن ابن خلدون من المفكرين الإنسانيين القلائل (كأرسطو ومكيافيلي وماركس...) الذين ألف حولهم ما يمكن أن يبني مكتبة خاصة بهم[111]، ومكتبة رحبة بهذا الشكل، لا شك أنها تضم أفكارا مختلفة حول هذا المفكر الكبير. أفكارا تصل حد التضاد والتناقض في مناسبات عديدة، وتؤكد أن نظرية ابن خلدون تظل قابلة للتأويل مع كل قراءة أو مراجعة جديدة. غير أن ما يميز قراءتنا هاته هو أنها تدخل النظرية - وبالتالي من تأثر بها - إلى "مختبر" التاريخ قصد التجربة، أي أننا لم نكتف بقراءتها من خلال المقدمة كما فعل كثيرون غيرنا، أو استدلوا بين الفينة والأخرى بنصوص من كتاب العبر، لهذا حاولنا أولا عرضها "صافية" كما جاءت في المقدمة، ثم طابقناها ثانيا مع مدونة ابن خلدون التاريخية في متابعة للدولة المركزية المغربية الوسيطية، والآن نأمل انتقادها عبر متابعة تاريخية من خارج الإنتاجات الخلدونية، أي تتبع الوقائع التاريخية مجهريا كما صاغتها مختلف المصادر. لكن لا بأس قبل تفصيل هذا العمل أن نقوم بجولة قصيرة للاطلاع على بعض الأفكار التي تناولت الفكر الخلدوني، فتبنته ودافعت عنه أحيانا ورفضته وانتبذته أحيانا أخرى.

ذهب المستشرق الألماني فون فسندونك إلى أن ابن خلدون استطاع التحرر من قيود التقاليد الإسلامية في درس شؤون الدولة والإدارة وغيرهما، وأنه حرر ذهنه من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره بالعقائد الدينية. وهو نفس المنحى الذي اتخذه الهولندي ت. ي. دي بور حين رأى بأن الفكر الديني لم يؤثر في تفكير ابن خلدون بالقدر الذي فعلت فيه الأفكار الأرسطوطاليسية. ولم يبتعد ن. شميدت عن ذلك عندما أعلن بأن استشهاد ابن خلدون بالآيات القرآنية لم يكن للاستدلال بها، وإنما ليحمل القارئ على الاعتقاد بأنه متفق مع النصوص الدينية المقدسة. أما المستشرق الإنجليزي هاملتون جيب فلم ير في ابن خلدون أكثر من فقيه مالكي يعمل على تبرير الخلافة، شأنه في ذلك شأن الماوردي والغزالي[112]. موقف اتخذه أيضا هنري لاوست عندما أسند الفكر الخلدوني إلى أصول الفقه وعلم الكلام[113]. وفي بحثه "نحن وابن خلدون" رأى محمد أركون بأن ابن خلدون عبارة عن متعصب أشعري مالكي، ظهر فكره كنتاج للمعطيات الثيولوجية المحافظة، على نقيض فكر الأنوار وليد الحضارة الغربية[114]، كما اعتقد، أركون، أن ابن خلدون كان يطمح إلى منصب أو زعامة، وقد ظل منغلقا على نفسه ضمن التعاليم السنية، دون أن يكلف نفسه عناء البحث فيها[115].

وقد ذهب العروي إلى أن أقام مقارنة بين ماكيافيلي وابن خلدون[116] لكن شريطة أن نضفي على الإنتاج الخلدوني صبغة النسبية[117]. ويعلق محمد وقيدي على ذلك بقوله: «إن حضور ابن خلدون لا يكون عند العروي من أجل تبريره، بل من أجل إضفاء النسبية عليه.»[118]، ويؤكد العروي ذلك عندما يقول: « إن إضفاء النسبية على النتائج التي توصل إليها ابن خلدون وعلى التنظيرات التي يقدمها لنا لتفسير سيرورة تاريخ المجتمع المغربي، معناه أن علينا الرجوع إلى التاريخ لكي نفسر به النظرية الخلدونية، لا أن نفسر الوقائع بفضل العقلنة التي يمدنا بها ابن خلدون.»[119]

أما أرنولد توينبي فقد عبر عن إعجابه بان خلدون بطريقته الخاصة عندما قال بأنه «نجم مذنب لمع في سماء الحضارة الإسلامية، ثم تلاشى بدون أثر»[120] ولم يبتعد غوتييه عن ذلك كثيرا عندما استنتج بأن ابن خلدون «يريد أن يفهم، وهذا ما هو غربي تماما بالنسبة لمسلم»[121]، بينما حاول قبيسي[122] التمييز بين ابن خلدون "الموضوعي" الذي ينقب عن مغالط المؤرخين، وابن خلدون "قاضي قضاة المذهب المالكي" الذي لا يختلف عن هؤلاء المؤرخين الذين طالما انتقدهم، وهو - أي قبيسي - يتفق تماما مع لاكوست الذي خلص إلى أنه بالرغم من أن ابن خلدون قد «أكد في مستهل المقدمة على الطابع الأولي لمبدأ السببية[123]... يتمرد بوصفه مؤمنا، ضد مبدأ معقولية الواقع. ويبدو أنه يريد إنقاذ هذا الهامش الذي تكون فيه مشيئات الله مستحيلة السبر، ويريد الدفاع عن القدرة الإلهية ضد ادعاءات عقلانية غازية.»[124]

(ب) تأثير الخلدونية في الكتابات التاريخية المعاصرة:

إذا نحينا هذه الآراء - المتناقضة - جانبا، واعتبرناها مجردة لأن الكثير من أصحابها ليسوا مؤرخين محترفين، بل منهم من لم يبحث في التاريخ مطلقا، وحاولنا رصد تأثير نظرية ابن خلدون في الإنتاج التاريخي المعاصر، فإننا لا نكاد نجد بحثا يخلو من الإشارة لابن خلدون، خاصة عندما يتعلق الأمر بالتاريخ الوسيط، وكأن الممارسة التاريخية - الوسيطية بالخصوص - أصبحت عاجزة عن الانفلات من التنظير الخلدوني. وطبعا يختلف الأمر ما بين إشارات خفيفة في بعض الدراسات والأبحاث، وتخصيص فصول أو أبواب كاملة في دراسات وأبحاث أخرى. ناهيك عن العديد من البحوث الأنثروبولوجية التي بحثت في التشكيلات القبلية لشمال أفريقيا والتي طالها أيضا هذا التأثير. وفيما يلي عرض لبعض الباحثين الذين نسجوا بحوثهم في نول ابن خلدون، أي ساهموا في هذا النسيج الموسوم "بالعصبيات القبلية" ودورها المحوري في تشكيل الدول وانهيارها بالمغرب الوسيط.

«هذه العصبيات ستتعاقب على الحكم بشكل أو بآخر، وهي في تعاقبها ستحاول دائما الاعتماد على التضامن العصبي واللحمة القبلية خارج إقليمها الأصلي لتقوم بتجربتها في مجال الوحدة والتوحيد»[125] يقول القبلي، بينما يقول عمر موسى إن ابن تومرت «وفق في اختيار موضع ثورته، فالمصامدة هم عصبيته، والمغرب إذاك، وفي كل وقت، هو القبائل.»[126]، ثم يؤكد هذا التفسير العصبوي عندما يقول: «والمصامدة بوجه خاص لم يكونوا على وئام مع المرابطين الذين بنوا عاصمتهم مراكش بالقرب منهم ليذللوا من صعابهم.»[127]، وهكذا بذر ابن تومرت «بذرته الأولى في تربة المصامدة الساخطين والناقمين على المرابطين، وعرف كيف يصهر قبائلهم في وحدة إدارية وعقائدية يسرت قيادتهم.»[128] ويشدد عمر موسى على هذا الاستنتاج عندما يكرر: «فتاريخ المغرب هو تاريخ القبائل»[129]، وابن تومرت «عرف هذه الحقيقة فوضع نظاما حفظ به وحدة قبائل الموحدين»[130]، هذه



القبائل التي «كانت كلها من المصامدة.»[131] . كما لو أن المصامدة كانوا كتلة متجانسة ، في مواجهة كتلة أخرى متجانسة هي صنهاجة.

صنهاجة التي قدمها لنا الحسن السائح فعلا مجالا متجانسا ، عندما زعم بأن المؤرخين وجدوا في وحدة العوائد واللغة ، دليلا على وحدة أصل هذه القبيلة العظمى التي خرج منها المرابطون ، ليقوضوا حلف زناتة[132] . وهو تقديم أكده زنيبر - من خلال قراءته لنظم الجمان - عندما استنتج بأن دور العصبية المؤسس للدولة لا يمكن تجاهله ، مستشهدا صراحة بمقدمة ابن خلدون وتاريخه على السواء[133] ، وعرضه كذلك ستانلي بول مختزلا عندما نسب المرابطين لحلف صنهاجة بزعامة اللمتونيين ، لكن دولتهم - يضيف بول - لم تدم طويلا ، لأنهم عندما استقروا بالأندلس ، ذهبت عنهم الصفات البدوية والروح الحربية[134] ، كما عرضته دراسات أخرى متأخرة[135] تحدثت حينا عن "عصبية صنهاجية"وحينا آخر عن "تحالف صنهاجي" ، لأن «وحدة الفصائل الصنهاجية كانت ضرورة ملحة لتجاوز العوز الاقتصادي والحصار السياسي اللذين عانت منهما ما يناهز السبعين قبيلة.»[136]

وعبد الله بن ياسين لم يفعل شيئا «غير استغلال هذه الوضعية للخروج بالصنهاجيين إلى مجال أرحب قصد استكمال السيطرة ، وإحكام القبضة على المسالك الشمالية»[137] ، وهو نفس الهاجس - أي سيطرة عصبية قبلية على المسالك التجارية - الذي تردد مع التجربتين اللاحقتين: الموحدية والمرينية[138] . وهكذا يردد علينا حسين بولقطيب بخصوص دواعي الوحدة الصنهاجية/المصمودية/الزناتية ، نفس أطروحة الأستاذ القبلي الذي كان قد وصل إلى أن كل الدول المغربية في العصر الوسيط قامت على أساس مراقبة خطوط التجارة[139] وأن التجربة المرينية تقدم الدليل القاطع على الطابع الاقتصادي للصراع العصبي في العصر الوسيط[140] ، هذه التجربة التي ارتكزت على عصبية زناتة[141] الممثلة ببني مرين ، تماما كالعصبية المرابطية ، يضيف ماس لاتري[142] ، وهو نفس ما ذهب إليه دهينة عندما حاول وضع تطبيق تاريخي لنظرية ابن خلدون على كيان زناتي آخر هو دولة بني عبد الواد ، فصور لنا الوسط البربري[143] ، ثم عرض لدينامية زناتة[144] ، قبل أن ينفذ لما سماه "بالقوة الخلاقة" ، أي مجموعة بني عبد الواد[145] ، ثم خلص لشخصية المؤسس يغمراسن[146] ، وتطور الدولة على عهد أبي حمو موسى الأول[147] ، وبعده أبي تاشفين الأول[148] .

وحتى العروي الذي لا ينفك يتبرم ويتبرأ في أكثر من مناسبة من نظرية ابن خلدون[149] ، لا يملك في النهاية إلا أن ينحني أمامها ليفسر بها الوقائع ، سافرة أحيانا ومقنعة أحيانا أخرى. وقد رصدنا ذلك في ثلاث مناسبات - على الأقل - ضمن الجزء الثاني من "مجمل تاريخ المغرب" ، ليس لأن العروي لجأ للتفسير الخلدوني في ثلاث مناسبات فقط ، ولكن لنقدم ثلاثة نماذج عن الدول المركزية المغربية الوسيطية.

المناسبة الأولى تمثل التجربة المرابطية ، وهي تجربة لم يستحضر فيها العروي مفهوم "العصبية" صراحة ، إلا أن القارئ لا يحتاج إلى كبير عناء لكي يفهم بأنه - العروي - لم يخرج عن الإطار الذي حدده ابن خلدون في مقدمته. يقول العروي: «أرسى عبد الله بن ياسين ويحي بن عمر اللمتوني قاعدة في غرب الصحراء بعد أن توحدت القبائل الصنهاجية من جدالة ومسوفة ولمطة حول قبيلة لمتونة ، التي تلعب في النظام المرابطي دور قريش في الدولة الإسلامية الأولى»[150] . لكن العروي يحاول إقناعنا بأن ما صرح به هنا ، ربما هو محض مجاز لغوي ، وأنه بصدد انتقاد جدي لابن خلدون ، وذلك عندما يبدأ في تتبع مراحل العمليات العسكرية المرابطية ، فيتساءل: لماذا توقف ابن تاشفين عند حدود إمارة بني حماد بالمغرب الأوسط ؟ «نجد جوابا على هذا السؤال عند ابن خلدون... إن اللمتونيين وهم صنهاجة ، وقفوا بالضبط عند حدود إمارة بني حماد الصنهاجيين مثلهم. يعتمد مؤرخو عهد الاستعمار ، مثل هنري تيراس ، على هذه الملاحظة ليقولوا إن يوسف كان يعي القرابة العرقية بينه وبين بني حماد... (بينما) الأنسب إلى منطق الأحداث هو ما ألح إليه الإخباريون وهو توصل يوسف برسائل الاستغاثة من رؤساء الأندلس.»[151]

يقصد العروي بالإخباريين هنا ابن أبي زرع ، لكن ما يراه العروي "أنسب إلى منطق الأحداث" قد لا نراه نحن كذلك ، وذلك اعتمادا على "روض القرطاس" الذي يظل صاحب "المجمل" وفيا له رغم تحفظه عليه[152] ، فنرتب الأحداث كما وردت في هذا المصدر الذي زعم العروي من خلاله بأنه قوض نظرية ابن خلدون.

حسب ابن أبي زرع: وصلت رسل ابن عباد لأول مرة إلى مراكش للاستغاثة سنة ٤٦٧هـ، لكن ابن تاشفين اعتذر لأنه لم يكن قد فتح سبتة بعد. وفي سنة ٤٧٤هـ فتح تنس ووهران ووصل إلى الجزائر ، ثم عاد إلى مراكش حيث وصلته رسل ابن عباد مرة ثانية للاستغاثة ، قبل أن تصله رسائل الاستصراخ من كافة البلاد الأندلسية ثلاث سنوات بعد ذلك ، أي سنة ٤٧٧هـ، وهي السنة التي جاءه فيها ابن عباد بنفسه مستصرخا بعد أن علم بفتح يوسف لسبتة[153]

تصل رسائل الاستغاثة إذن سنة٤٦٧هـ، لكن ابن تاشفين يأبى إلا أن يتم توحيد المغرب الأقصى ، ثم يتوجه شرقا إلى حدود إمارة بني حماد. لا يدخل في مواجهات معها رغم أنها أصبحت على مرمى حجر منه ، بل يعود إلى مراكش ، وفي مراكش تأتيه رسل ابن عباد ثانيا وثالثا ، ثم يفد ابن عباد بنفسه أخيرا. صحيح هناك إلحاح على يوسف بالجهاد ، لكن ذلك لا يفسر لماذا توقف عند الحدود الحمادية بالضبط ، لا أكثر ولا أقل[154] . لاحظ أيضا بأن الرسل وصلته للمرة الثانية بعد أن عاد لمراكش ، أي بعد أن انتهى من ضم ما شاء من المغرب الأوسط. لم تأته الرسل وهو في الغزو مما قد يدعوه للتوقف عند الحدود إياها والإسراع بالعبور إلى الأندلس ، بل عاد إلى عاصمته حيث وصلته الرسل ، ورغم ذلك لم يعبر للجهاد فورا ، لأنه لم يكن على عجلة من أمره ، بل انتظر أربع سنوات بعد تاريخ وصوله لحدود بني حماد: فما الذي يبدو أنسب إلى منطق الأحداث ؟ تحليل ابن خلدون أم تأويل العروي ؟[155]

رغم كل هذا يقول العروي إن «ابن خلدون اهتدى إلى تحليل آلية نظام قائم ، بل مستقر في الحضيض ، لا إلى سبر أسباب تكوينه ووسائل إصلاحه»[156] ويعلل هذا القول بأن ابن خلدون عاش في عصر انحطاط وهو ما انعكس حتما عل تفكيره[157] . فهل هذا تبرير كاف ؟ هل يكفي أن نصدر عبارة قيمية كهاته لكي نهدم نظرية ؟ وهل كان ابن خلدون مطالبا بإصلاح واقعه التاريخي بكل تعقيداته وتناقضاته ؟ ألا يعيش العروي نفسه اليوم في عصر انحطاط ، وبالتالي تصدق عليه جميع الأحكام التي أصدرها في حق ابن خلدون ؟ علما هنا أيضا بأنه (العروي) لم يخرج عن تنظيرات ابن خلدون عندما تبنى طرحه بخصوص انحطاط الدولة ، فأرجعه إلى معضلتين أساسيتين ، تتعلق الأولى بشرعية الحكم[158] والثانية بمعضلة الجيش ، أي اللجوء «إلى جيش مرتزق يختلف عن المغاربة جنسا ودينا ولغة وعادات...»[159]

المناسبة الثانية التي لجأ فيها العروي للفكر الخلدوني تمثل التجربة الموحدية ، وعنها يقول العروي: «مع توالي الانتصارات ، أراد (عبد المؤمن) أن يقوي موقعه داخل الجيش أولا ، وداخل التنظيم



الموحدي ثانيا، فاستقدم سنة ٥٥٧هـ/١١٦١م أربعين ألفا من قبيله من المغرب الأوسط، كما رحل إلى المغرب الأقصى القبائل الهلالية بعد معركة سطيف.»[١٦٠]: ألسنا هنا في قلب نظرية ابن خلدون الذي طالما أكد على أن السلطان عندما يوطد حكمه يستغني عن العصبية ويلجأ للمرتزقة؟

هنا أيضا، ورغم أن العروي استند إلى النظرية الخلدونية في تحليله، يحاول التنصل منها، لكنه عوضا عن انتقادها معرفيا يلجأ لعبارات خالية من أية دلالة، فيقول: «قد يكون لهذه الأخبار أساس في الواقع، إلا أن الدارسين، قديما وحديثا، يذكرونها دائما بالصيغة التي أعطاها إياها ابن خلدون، انطلاقا من نظريته العامة حول الملك والعصبية وحتمية انقلاب الخلافة إلى ملك... لابد من الاحتراز، قد تكون الدوافع والمرامي مختلفة عما قيل، وبالتالي قد تكون النتائج الفعلية ليست تلك التي يوحي بها التحليل الخلدوني.»[١٦١]: ما هي هذه الدوافع والمرامي المختلفة؟ وما هي هذه النتائج الفعلية؟ ننتظر من العروي أن يجيب، لكن ينتهي التحليل ثم ينتهي الكتاب دون أن يأتينا الجواب!

المناسبة الثالثة التي رصدناها ضمن هذا المبحث، تمثل التجربة المرينية، وعن التجربة المرينية يستعمل العروي مفهوم "العصبية" سافرا من دون قناع، فيقول: «وفي نفس الوقت (أي ضعف الدولة الموحدية بعد العقاب)، كان بنو مرين يتبعون نفس الخطة - أي تأسيس كيان سياسي - في شمال المغرب الأقصى، فوصلوا إلى النتيجة نفسها (أي صفا لهم الأمر مثل بني زيان والحفصيين). كانوا قد كشفوا عن "عصبيتهم"[١٦٢] وأبانوا عن شوكتهم سنة ٦١٣هـ/١٢١٦م عندما ألحقوا هزيمة منكرة بوالي الخليفة على مدينة فاس.»[١٦٣]

نستنتج من المناسبات/الأمثلة الثلاث التي قدمنا أن حضور ابن خلدون عند العروي ليس لنقضه - رغم الادعاء - ولكن للاستشهاد به والتأكيد عليه، فيكون العروي، كغيره من الدارسين الذين قدمنا نماذج عنهم، ينسج في نول ابن خلدون، لكنه يختلف عنهم في كونه ينقض نسجه. والسؤال الذي يطرح الآن، ونؤجل الإجابة عنه إلى المبحث الموالي، هو: هل سارت الأمور فعلا بالطريقة التي صورها لنا ابن خلدون وانطلت على من تأثر به؟

(٢) نظرية ابن خلدون في مختبر التاريخ

إذا كان ابن خلدون قد حقق نوعا من الانسجام بين "المقدمة" و"العبر"، وكان منطقيا مع نفسه بين النظرية والتطبيق. فإن هذه المنطقية مع الذات، قد لا تكون كذلك تماما مع الآخرين، مع وجهة نظر أخرى من حقها أن تطرح ملاحظات منهجية وعملية للتشكيك في مصداقية التصور الخلدوني. فيطرح إذاك التساؤل التالي: هل سارت الأمور فعلا - مع الدولة المركزية المغربية الوسيطية - وفق الترسيمة الخلدونية؟ أي عندما ننزل للميدان (الوقائع والأحداث التاريخية المتعلقة بدول: المرابطين والموحدين والمرينيين) هل سنجد ما يؤكد الترسيمة التي وضعها ابن خلدون واقتنع بها آخرون فقدموها لنا جاهزة "للاستهلاك"؟ الجواب على ذلك يضعنا داخل الطموح للتأسيس لمشروع يظل شبه غائب عن البحث التاريخي بالمغرب، وهو التأكد والتحقق مما يطرح من إشكاليات ونظريات في سوق البحث التاريخي المعاصر: هل هذا "المنتوج" الوطني صالح "للاستهلاك" فعلا أم لا؟

يتعين علينا لذلك، أن نقوم بما يقوم به زملاؤنا في حقل العلوم التجريبية: أن نقترح الفرضية (والفرضية في حالتنا هذه إشكالية قديمة/جديدة، بل هي نظرية قائمة الذات) وهو ما قمنا به في الفصل السابق، ثم ندخل - دون حكم مسبق - إلى المختبر، حيث نفحص بالتجربة فرضيتنا، وذلك بعرضها على الوقائع والأحداث التاريخية، ثم نحصر النتيجة أو النتائج في النهاية

فحص الفرضية داخل مختبر البحث التاريخي تطلب منا مغامرة طويلة لجمع النصوص ومقابلتها وتحليلها قبل تركيبها، ومع كل خطوة كان يستوقفنا التساؤل التالي: هل يكفي دليل واحد مضاد للنظرية (واقعة تاريخية معاكسة) للإطاحة بها - كما هو الشأن في العلوم التجريبية - أم أن الاستثناء يظل مقبولا داخل العلوم الإنسانية؟ وفي هذه الحالة ما هي حدود هامش الاستثناء؟ واحد، اثنان، ثلاثة ... عشرة ... من يحدد الاستثناء؟ كيف ومتى ينبغي الإقرار صراحة بانهيار النظرية وتجاوز نتائجها؟

لا نعتبر الإجابة عصية على البحث، لأننا - وانسجاما مع تحليلنا المعلن لحد الآن - نعتبر أن دليلا واحدا مضادا كاف لتقويض أي نظرية، حتى لو كانت في مجال العلوم الإنسانية، وأن فتح المجال للاستثناء(ات) يدخل في خانة التبرير لا غير، ومع ذلك سنحاول في تحليلنا الموالي عرض أكبر قدر - أتيح لنا - من الوقائع والأحداث للخروج بتصور نأمل أن يكون في النهاية واضحا لا لبس فيه.

(أ) من التجربة المرابطية

نقرأ في المصادر والدراسات أن صنهاجة التي تكونت من فروع عديدة: جدالة - مسوفة - لمطة - جزولة - لمتونة... قد أسست (وفق مبدأ العصبية) الدولة المرابطية، فيتبادر إلى ذهن القارئ أن صنهاجة كانت وحدة متجانسة، بينما نعلم أن الصراع بين الفصائل الصنهاجية كان مستحكما منذ البدايات الأولى للدولة. ألم تنشب حرب طاحنة بين جدالة ولمتونة منذ بداية دعوة ابن ياسين؟: «أمر عبد الله بن ياسين المذكور قبائل جدالة بغزو قبائل لمتونة، فحاربهم جدالة حتى غلبوهم ودخلوا في دعوة ابن ياسين.»[١٦٤] لكن جدالة لم تلبث أن شقت عصا الطاعة على داعيتها، والذي تزعم الانشقاق يحي بن إبراهيم نفسه - الذي يسميه النويري وابن الأثير "الجوهر الجدالي" - أي الشخص الذي جلب ابن ياسين أصلا إلى الصحراء، وهذا ما استدعى نكبته وقتله[١٦٥]. هكذا لجأ ابن ياسين إلى لمتونة «فانقادوا له وأطاعوه، واحتال على الذين شاغبوا عليه في جدالة فقتلهم.»[١٦٦]. كانت بدايات قتاله لجدالة سنة ٤٣٤هـ[١٦٧] وبعد ذلك دخل في قتال لمتونة، ثم انتقل لحرب لمطة ومسوفة وغيرها من القبائل الصنهاجية[١٦٨]

نشب أول قتال سنة ٤٣٤هـ، والتاريخ مهم هنا لأنه سيفيدنا في تحليلنا لاحقا، ثم توسع القتال ليشمل على ما يبدو كل الفصائل الصنهاجية. فالقبائل إذن لم تلتحم بفعل عصبية، رابطة دموية مفترضة وحدتها الدعوة الدينية، بل وحدتها الحرب الضروس. أي أن صنهاجة لم تتوحد لأنها صنهاجة، ذاك الكيان العصبوي الذي يجد نقيضه في زناتة أو مصمودة، بل اتحدت - هذا إن كانت قد اتحدت فعلا - بعد حرب، أي كغيرها من التشكيلات القبلية الأخرى الغريبة عنها: فما فائدة العصبية القبلية والروابط الدموية إذا كان الكل يحتاج للقتال للدخول في الطاعة وإعلان الولاء؟

دعونا نتجنب هذا السؤال المزعج، ونواصل تحليل مسار الدولة المرابطية - وبالمناسبة نذكر بأن اصطلاح "المرابطية" هو أنجع بكثير من "العصبية الصنهاجية" - باتجاه سجلماسة الخاضعة إذاك لمغراوة الزناتية، حيث تتحدث المصادر عن عداء سافر بين لمتونة وجدالة، إذ



مباشرة بعد فتح سجلماسة تراجعت فرق من لمتونة وعادت إلى الصحراء «لأجل جدالة أعدائهم»[١٦٩]، بل في الوقت الذي دخلت فيه قبائل من زناتة ومصمودة في طاعة ابن ياسين دون حرب (محرم ٤٥٠هـ) كانت جدالة ما زالت تشاغب في حرب ضارية قتل فيها «يحي بن عمر... وبشر كثير»[١٧٠]. وحتى بعد أن أصبحت معظم أراضي المغرب الأقصى (بلاد المصامدة وزناتة) في طاعة أبي بكر بن عمر وكان هذا بصدد بناء مدينة مراكش سنة ٤٦٣هـ - حسب ابن عذاري -، نجد الرسل تفد عليه من الصحراء لتخبره بأن «جدالة أغارت على إخوته، فقتلوا الرجال وسلبوا الأموال...»[١٧١] مما اضطره للعودة إلى الصحراء لتهدئة أوضاعها.

كيف يستقيم التصور الخلدوني للعصبية القبلية مع كل هذه المفارقات؟ كيف تدخل فصائل زناتية ومصمودية (جدميوة وركراكة وحاحة وغيرها...)[١٧٢] في الدعوة المرابطية دون قتال بينما يحتاج الأمر مع الفروع الصنهاجية لكل ما ذكرناه؟

يبدو لنا التحليل المرتكز على "التحالف الصنهاجي" - أو "اللف" باصطلاح زملائنا في الإناسة - يضع العربة قبل الحصان، كما يقال، هذا إذا جاز لنا أصلا تسميته بتحالف صنهاجي. إذ ذكرنا قبل لحظات بأن تاريخ نشوب القتال بين الفصائل الصنهاجية هو ٤٣٤هـ[١٧٣]، وهو تاريخ له دلالة كبيرة في معالجتنا لموضوع العصبية والارتزاق، إذا علمنا بأن قبائل التكرور الزنجية دخلت الإسلام على يد المرابطين في عهد أمير التكرور وارجابي بن رابيس المتوفى سنة ٤٣٢هـ - على ذمة البكري -[١٧٤]، وعلمنا أيضا بأن المرابطين توجهوا لغزو غانا وحوض السينغال قبل التوجه شمالا (أي جنوب المغرب الأقصى وبالذات سجلماسة): ألا يفترض كل هذا أن تكون العناصر الزنجية (من التكرور وغيرها) حاضرة ضمن هذا التحالف "الصنهاجي" المزعوم؟

يخبرنا ابن خلدون بأن الدولة تتأسس على العصبية في بداياتها، لكن بعد أن تتحول إلى ملك يلجأ زعيمها إلى الطراء أي المرتزقة وذلك يكون سببا في انهيارها. لكن، من يقول لنا إجرائيا متى تنتهي هذه "البدايات" لتفسح المجال للمرتزقة وبالتالي للانهيار؟ هل نعتبر ابن تاشفين هو الذي أحدث هذا التحول في دولة المرابطين؟ لا يبدو ذلك ممكنا مع منطق تواريخ الأحداث التي ذكرنا، والتواريخ هنا مهمة جدا، إذ كلما تأخرت الانشقاقات والحروب بين فروع العصبية الواحدة إلى تواريخ لاحقة على فترة التأسيس، بينما تواجد "الطراء" - باصطلاح ابن خلدون - في وقت متقدم إلا واختلط كل شيء. لا يعود للعصبية أي معنى، إذا كانت الدولة قد قامت ودخلتها "عصبيات" أخرى من خارجها، وأصبح المرتزقة يسرحون فيها ويمرحون، بينما لم تنجح هي في لمام شتاتها بعد.

تقوم الدولة، فتتفسخ عصبيتها التي أنشأتها، ويلجأ السلطان إلى الطراء (المرتزقة) لتدعيم ملكه فيكون ذلك سببا في ضعف هذا الملك ومن ثم انهياره. أليس هذا تفكير ابن خلدون؟ لكننا رأينا قبل حين بأن صنهاجة لم تتحد يوما لنقول بأنها ستتفسخ لأنها كانت متفسخة أصلا، أما الطراء فلم يلتحقوا بالسلطان بعد أن حول الملك من منطق التراضي بين العشائر (المكونة للعصبية) لمنطق الانفراد بالسلطة، لأن هؤلاء الطراء وجدوا في الدولة منذ بدئها الأول. صحيح أن أعدادهم قد تتزايد، ونفوذهم قد يتقوى مع الزمن، لكن هذا لا ينفي عنهم صفة المساهمين في تأسيس الدولة، وبالتالي فلا علاقة لهم بموضوع انهيارها إلا كونهم سببا، من بين أسباب عديدة، قد تؤدي إليه. وأسباب انهيار الدولة المرابطية عديدة ومركبة ولا مجال لعرضها هنا لأنها تقع خارج موضوع بحثنا، لكن يكفي أن نستحضر الجهاد المرابطي بالأندلس مثلا، لندرك العبء الثقيل الذي شكلته الأندلس على الدولة المرابطية - وعلى الدولتية المركزيتين اللاحقتين - نخرتها، وأنهكتها، وساهمت في إضعافها وإسقاطها: ألم يكن علي بن يوسف منشغلا بالجهاد في الأندلس عندما كان ابن تومرت يلتقط أنفاسه ويستجمع قواه بجبال درن، فما انتبه ابن يوسف إلا والدعوة التومرتية شوكة في خاصرة الدولة، أدمتها حتى لفظت أنفاسها؟ ألم يعطل ابن تومرت - سبب آخر من أسباب سقوط الدولة المرابطية - بطموحه المحموم للسلطة جهاد المرابطين بالأندلس وأضعف دولتهم بالمغرب؟ ما علاقة المرتزقة بعصبية متفسخة أولا، ثم بدولة مهترئة ثانيا، إلا كونهم مرتزقة يؤدون وظيفة تاريخية هي الارتزاق، تساهم في تأسيس دول وانهيار أخرى، هذا صحيح، لكنها ليست العامل الوحيد بالتأكيد.

(ب) تمثل التجربة الموحدية المثال الثاني المفضل لدى ابن خلدون:

مثاله الثاني المفضل، بعد المثال المرابطي، لأنه يقول، بعد أن عرض نظريته: «واعتبر ذلك في دولة لمتونة ودولة الموحدين»[١٧٥] رأينا لحد الآن بأن مثاله الأول، الخاص بالمرابطين، مثال هش، وهو لا يقوم دليلا على النظرية بقدر ما هو دليل ضدها، فهل يصدق ذلك على المثال الثاني أيضا؟

لم يحدد ابن خلدون مع الأسف - كما لم يحدد ذلك ضمن الدولة المرابطية - في عهد مَن مِن ملوك الدولة الموحدية حدث المنعطف أو التحول من منطق التراضي بين العشائر المصمودية إلى منطق الانفراد بالحكم. لكننا سنجعل ذلك زمن عبد المؤمن وذلك لسببين:

(أولهما) أن ابن تومرت وضع نواة الدولة لكنه لم يحولها إلى ملك لسبب بسيط هو أنه لم يكن له ما يملك باستثناء منطقة صغيرة حول تينمل، إضافة إلى أنه توفي والدولة في أحلك أوقاتها بعد هزيمة قواته في البحيرة (السبت ٢ جمادى الأولى ٥٢٤هـ/١٢ أبريل ١١٣٠م).

(ثانيهما) سبب منهجي، حتى نوفر أكبر الحظوظ لنظرية ابن خلدون للدفاع عن نفسها. فالذي جاء بعد ابن تومرت مباشرة هو عبد المؤمن، فهو أول من تلقب بالخلافة، وهو الذي حول الملك لوراثة في عقبه، والأهم من ذلك أننا لو أخرنا "المرحلة الثانية" في الدولة لما بعد عبد المؤمن لما كان ذلك في مصلحة النظرية الخلدونية. ذلك أن ابن خلدون يرى أن هناك مرحلة أولى هي مرحلة التأسيس (العصبية)، ثم تليها مرحلة ثانية هي مرحلة الانفراد بالحكم (الارتزاق). فلو جعلنا المرحلة الثانية زمن أبي يعقوب يوسف مثلا - ناهيك عن الفترات التي ستأتي بعده - فإننا سنصطدم بكثرة النصوص التي تشير إلى حضور المرتزقة زمن عبد المؤمن - وهو ما كنا قد عرضنا له في مبحث سابق - وهذا طبعا سيوقع النظرية في التناقض منذ البداية.

سنعتبر إذن أن مرحلة "العصبية" تساوي فترة ابن تومرت وفترة عبد المؤمن إلى غاية فتح مراكش، أي إلى أن صفا له حكم المغرب الأقصى. صحيح أن تلقبه بالخلافة (ونعني الخلافة العامة لا خلافة ابن تومرت) وإعلانه ولاية العهد تأخر عن فتح مراكش، لكننا سنعتبر أنه منذ أن دخل عاصمة المرابطين، واتخذها عاصمة له، شرع في التفكير في الانتقال بالدولة من مرحلة التأسيس والعصبية إلى مرحلة الانفراد بالحكم والاستعانة بالمرتزقة، وذلك حتى نوفر أكبر الحظوظ أمام



نظرية ابن خلدون للدفاع عن نفسها كما قلنا. فإلى أي حد يصدق المنطق الخلدوني في العصبية والارتزاق على الدولة الموحدية؟ لنبدأ متابعة الدعوة منذ البداية.

نعرف أولا بأن ابن تومرت رفع لنفسه شجرة نسب تتصل بالبيت النبوي، ومن ثم بالشرافة، ذكرها صديقه ورفيقه البيذق وعلق عليها بقوله: "هذا نسبه الصحيح"[١٧٦] ولا يهمنا هنا مدى صحة هذا الادعاء من كذبه، بقدر ما يهمنا أن الناس قد اعتقدت فيه فعلا وقتئذ (نموذج البيذق ومن نحا نحوه)، ومع ذلك سنعتبر المهدي مصموديا، أبوه أمغار من هرغة وأمه من مسكالة، كما هو ثابت في ظروف نشأته التي لا خلاف حولها. وننتقل إلى أقرب الناس إليه والسباقين لدعوته ونصرته، أي من تصفهم المصادر بجماعة أهل العشرة، ولنبدأ بأقربهم وهو عبد المؤمن بن علي.

ذكر له البيذق (وبالمناسبة فالبيذق هذا، رفيق ابن تومرت في رحلة عودته من المشرق وكاتب سيرته وسيرة عبد المؤمن، اسمه الكامل أبو بكر بن علي الصنهاجي فهو من صنهاجة وليس من مصمودة) نسبان: أولهما ينتهي إلى الشرافة، والثاني، وهو الأرجح عنده، ينتهي إلى العرب[١٧٧]. على أننا إذا شككنا في ذلك، فنحن متأكدون قطعا بأنه من كومية، وكومية إحدى فصائل زناتة وليس مصمودة.

من جماعة أهل العشرة أيضا نجد: أبا عبد الله محمد بن محسن البشير المعروف بالونشريسي، نسبة إلى ونشريس بالمغرب الأوسط[١٧٨]، وأبا الربيع سليمان بن مخلوف الحضري، من هوارة[١٧٩]، وأبا محمد عبد الواحد يرزيجن بن عمر الشرقي، أصله من ملالة قرب بجاية بالمغرب الأوسط[١٨٠]، وأبا حفص عمر بن علي الصنهاجي الشهير بعمر أصناك، من صنهاجة[١٨١]، وعبد الله بن يعلا الشهير بابن ملوية، من زناتة[١٨٢]. أي أن ستة على الأقل من أقرب المقربين لابن تومرت من أهل العشرة كانوا من خارج مصمودة، بل بعضهم من العدو المفترض "صنهاجة"؟

فإذا كان الأمر كذلك مع "آيت عشرة" الذين تم اختيارهم بعناية وأصبحوا مقربين ومستشارين للمهدي، فما بالك بالتنظيمات التومرتية الأخرى: أهل الخمسين أو السبعين أو جماعة الطلبة... والتي كانت مفتوحة في وجه كل من انخرط في الدعوة، أي "وحد" بالاصطلاح التومرتي؟

صحيح أن ابن تومرت انتبه لهذه المفارقة القبلية فلجأ إلى أسلوب المؤاخاة، فآخى بين عبد المؤمن وهرغة، أي جعله كواحد منها[١٨٣]، وآخى كذلك بين البشير وهرغة[١٨٤]... لكن هذا لم يكن ليرتق، في اعتقادنا، خرق العصبية لعدة أسباب منها: أن "المؤاخاة" لا تلغي عن هؤلاء أنهم من أصول أخرى. كما أن المهدي لم يكن بإمكانه أن يؤاخي بين كل العناصر الغريبة عن مصمودة وقبيله، وربما لهذه الغاية اخترع ما سماه بالتوحيد. إضافة إلى أن "المؤاخاة" لم تكن كافية أبدا لأن تجعل من هؤلاء "الدخلاء" أجزاء من هرغة، أو أن هرغة على الأقل لم تهضم هذه المؤاخاة بسهولة، إذ يخبرنا البيذق أنه بعد وفاة المهدي، اجتمع أفراد قبيلته وعملوا طعاما ولم يخبروا عبد المؤمن (الخليفة) بأن يعمل نصيبه معهم، فلما علم بذلك غضب «وهجرهم ثلاثة أيام، ثم استدعاهم وأمر بنصيبه معهم ونهاهم أن يعودوا لمثلها.»[١٨٥]، لكن الظاهر أنه هو الذي انتبه إلى أنه ليس منهم، وربما لهذا السبب، بعد أن توسع في المغرب الأوسط، جلب عناصر من كومية، أو بالأحرى خلط جميع العناصر ببعضها وأصبح يبحث عن "الولاء" لسلطانه، لأن كومية أيضا لم تنقد له بسهولة - رغم كونه منها -، حيث يذكر البيذق أن عبد المؤمن لما غزا بلاد كومية "وحدوا" أولا، ثم تراجعوا وغدروا به، مما أوجب الإيقاع بهم وقتل عشرة من أشياخهم[١٨٦]. كيف لا يغدرون والبيذق نفسه يروي لنا بأن صديقه ابن ملوية - من أهل العشرة كما ذكرنا - ارتد بعد وفاة المهدي وانضم إلى علي بن يوسف، فقتلته كنفيسة وصلبته بتينمل[١٨٧]، فكان بذلك أول ثائر على الموحدين[١٨٨]، في نفس الوقت الذي دخلت فيه عناصر صنهاجية طاعة الموحدين دون قتال[١٨٩]، وكنا قد لاحظنا سابقا بأن العديد من عناصر مصمودة دخلت طاعة ابن ياسين دون قتال.

المسألة إذن يجب أن تفهم في حقيقتها البسيطة، دونما حاجة إلى تعقيدها أو تحميلها أكثر مما تحتمل: إننا بصدد الحديث عن دعوة (مرابطية/موحدية)، والدعوة يتبعها من يعتقد فيها أو يرى فيها مصلحته، بغض النظر عن انتمائه العصبوي/القبلي، وهذا ما يفسر لنا كل شيء منذ بداية الدعوة التومرتية: يفسر لنا كيف أن ابن تومرت «سار في بلاد مصمودة، وكل من أنف منهم دعوته غزاه الموحدون»[١٩٠]، وكيف أنه عندما شاع خبر هزيمة الموحدين في البحيرة «قامت الفتنة بين قبائل المصامدة يقاتل الرجل أباه وأخاه في داره... ويكفر بعضهم بعضا»[١٩١]. يفسر لنا كيف تفتق ذهن المهدي عن عملية "التمييز"، ونفذها بمعية البشير، ليفني فيها خمس قبائل من مصمودة حسب البيذق، أو ١٥ ألف قتيل حسب ابن عذاري[١٩٢]، وكيف ثار محمد بن هود الماسي على عبد المؤمن (سنة ٥٤٢هـ)[١٩٣]، وبعده يصليتن - قريب المهدي - سنة٥٤٨هـ[١٩٤]، ثم عبد العزيز وعيسى -أخوا المهدي- بعد مقتل يصليتن، وصلبهما بمراكش سنة ٥٤٩هـ[١٩٥]، وكيف أن قبيلة ركراكة المصمودية استمرت معارضتها للدولة الموحدية طيلة تاريخها[١٩٦] بل وتثور معها حاحة وهزميرة وهسكورة وغيرها من قبائل المصامدة...[١٩٧]، وفي المقابل تدخل عناصر صنهاجية طوعا ضمن الدعوة الموحدية حتى قبل افتتاح مراكش، بل وتساعد الموحدين في فتح العاصمة المرابطية[١٩٨]، وكان من ضمن الداخلين في الدعوة: الأمير يحي بن إسحاق المعروف بأنجمار زوج زينب بنت علي بن يوسف، وبراز بن محمد ويحي بن تاكغت من أمراء مسوفة[١٩٩]

نعتقد أمام هذا الخليط المتراكم شذر مذر، والذي تقف العصبية الخلدونية عاجزة عن فك شيفرته، أن علي بن الربرتير كان على صواب عندما نظر إلى جزولة - وهي قبيلة صنهاجية كانت من بعض جنده - في إحدى مواجهاته مع الموحدين، وقال: «هؤلاء قوم مغيرون إما يأخذونني ويعطوني لعبد المؤمن، أو يأخذون عبد المؤمن ويعطونه إلي.»[٢٠٠]، وقد صدق حدسه فعلا عندما خذلوه وانضموا للموحدين، فكتب كتابا لعبد المؤمن يقول فيه: «اقتلهم قاتلهم الله، غدروا بإخوتهم فكيف لا يغدرونك؟»[٢٠١] فقام الخليفة (عبد المؤمن) بتجريدهم من سلاحهم، وأمر "عبيد المخزن" فقتلوهم جميعا إلا الصبيان[٢٠٢]. وعلى ذكر "عبيد المخزن" هؤلاء، الذين سيشكلون لاحقا قوة في الجيش المؤمني، فأمرهم قديم قدم الدعوة التومرتية نفسها، إذ عندما بدأ المهدي عملياته العسكرية الأولى (حوالي ٥٢١هـ أو٥٢٢هـ) قام بغزو منطقة تازكورت، ويخبرنا البيذق الذي رافقه في غزوته، أنه أخذ بها عبيدا «سماهم المعصوم "عبيد المخزن".»[٢٠٣]، ونحن نعرف أن من قنوات الارتزاق: الأسر والاسترقاق، وبهذا يكون الارتزاق الموحدي يضرب بجذوره إلى وقت مبكر جدا من نشأة الدولة، ومع هذا يصبح من العسير علينا أن نهضم كيف تؤخر نظرية ابن خلدون لجوء



الدولة للمرتزقة إلى مرحلتها الثانية، بينما وُجد "عبيد المخزن" هؤلاء ضمنها في هذه الفترة المبكرة من تاريخها؟

(ج) هل من داعٍ لفحص تجربة بني مرين؟

نتوقف عند التجربة المرينية، ويستوقفنا معها السؤال: هل ما زال هناك ما يستدعي التوقف عند هذه التجربة بعدما تقدم؟

سؤال مشروع في اعتقادنا، يستمد مشروعيته من ركيزتين أساسيتين: ما كتبناه بصدد المثالين السابقين (المرابطي والموحدي)، وهما المثالان المفضلان لدى ابن خلدون، أولا. وثانيا لأن معظم الدراسات المرينية - بما فيها دراسة القبلي الذي اقترح علينا فحص إشكالية العصبية والارتزاق -[٢٠٤] تعترف بأن بني مرين راهنوا على المرتزقة منذ بداية دولتهم، لأنهم أسسوا نظاما في ممارسة الحكم يرتكز على تعدد المساهمين في الغلبة وتعدد المستفيدين منه.[٢٠٥]

مع هذا نظن أنه من الأفضل فحص التجربة المرينية أيضا، لا لأنها ستوقف النظرية الخلدونية على أرجلها من جديد، ولكن لسبب منهجي صرف، هو أننا آلينا على أنفسنا منذ البداية الدخول إلى المختبر التاريخي دون حكم مسبق، لهذا علينا فحص المثال المريني أيضا لنرى هل يعضد المثالين السابقين ويدعمهما، أم يشكل استثناء داخل الدولة المركزية المغربية الوسيطة. لكننا لن نطيل في فحصه كثيرا، لأنه لم يعد يقدم أو يؤخر في مصير النظرية الخلدونية بعد كل ما بيّنا.

لاحظ الأستاذ المنوني منذ مدة طويلة (سنة ١٩٦٧م)، أن المرينيين استعانوا بالعناصر العربية منذ بداية دولتهم، مما سهل على هذه العناصر اختراق أجهزة الدولة لاحقا وسيطرتها على العناصر البربرية[٢٠٦]. وبالفعل لا ينكر أحد أن حلفا هاما قد انعقد بين قبيلة رياح العربية وبني مرين منذ سنة ٦١٣هـ[٢٠٧] دشن لتحالفات أخرى مع عناصر مختلفة. وهكذا إذا رجعنا إلى الحلل الموشية لمتابعة القبائل الأولى التي كانت سباقة لمبايعة المرينيين سنة ٦١٤هـ، فإننا نجد: هوارة وزكارة وتسول ومكناسة وبطوية وفشتالة وسدراتة وبهلولة ومديونة...[٢٠٨]، وفحص هذه الفسيفساء القبلية يجعلنا متأكدين من شيء واحد هو أنها ليست كلها من عصبية زناتة التي تفترض النظرية الخلدونية أنها المؤسسة للدولة المرينية. بل على العكس من ذلك، نقرأ في المصادر بأنه مباشرة بعد الانتصار الأول للمرينيين على الموحدين (سنة ٦١٣هـ/١٢١٦م)، خرج عليهم بنو عمومتهم (بنو حمامة) وانضموا للموحدين، ونشبت حرب بين الفريقين انتهت بمقتل الأمير عبد الحق وابنه الأكبر إدريس[٢٠٩]، فتولى بعده ابنه أبو سعيد عثمان (ابن عبد الحق) الذي وضع في مقدمة أولوياته قتال قبيلته زناتة، ففي «سنة عشرين وستمائة غزا بلاد فازاز ومن بها من ظواعن زناتة فأثخن فيهم حتى أذعنوا للطاعة.»[٢١٠] لكننا نعرف بأن هذا الإذعان كان مؤقتا، لأن النزاع تجدد بين بني عسكر وبني حمامة سنة ٦٣٨هـ[٢١١]، ونحن نعرف أن المرينيين عند هذا التاريخ كانوا قد استعانوا بالمرتزقة النصارى منذ مدة طويلة.

أما الصراع المريني/الزياني[٢١٢]، وكلاهما من زناتة، فيعود رسميا - حسب الذخيرة السنية - إلى سنة ٦٤٧هـ/١٢٥٠م[٢١٣]. لكن لا شك أن صاحب الذخيرة يقصد بهذا التاريخ بعد أن تأسسا ككيانين سياسيين، أما عمليا فالصراع بينهما أقدم من ذلك بكثير، وتعود جذوره على الأقل إلى بدايات الدولة الموحدية، عندما ناصرت فروع بني عبد الواد جيوش عبد المؤمن المتوغلة في المغرب الأوسط، بينما عارضتها بعض فروع زناتة الأخرى وخاصة بنو مرين.[٢١٤] والصراع المريني/العبدوادي مشهور إلى أنه يمكن القول بأن تاريخ الدولتين الزناتيتين هو تاريخ الصراع المستمر بينهما، ولم يفتر هذا الصراع إلا بعد أن قضى العثمانيون على بني عبد الواد والسعديون على بني وطاس، وخلاله لم يستنكف بنو مرين من التحالف مع بني حفص ضد الزيانيين في عدة مناسبات، لعل أشهرها تم بعد المصاهرة المزدوجة بين المرينيين والحفصيين زمن أبي الحسن[٢١٥]، وما يهمنا هنا هو أن الزيانيين والمرينيين من زناتة، بينما ينتهي الحفصيون إلى هنتاتة المصمودية.

لو كانت الأمور تسير وفق منطق العصبية والروابط الدموية، لكان من باب أولى أن تتوحد إمارتا بني مرين وبني عبد الواد ضد بني حفص، خاصة وأن بني حفص ليسوا فقط مصامدة، بل ادعوا أنهم الممثلون الوحيدون للعقيدة التومرتية وورثتها الشرعيون بعد أن تخلى عنها الخليفة المأمون[٢١٦]. كما أن البيت الحفصي لوحده يمثل إشكالا عويصا يطرح على النظرية الخلدونية، إذا علمنا بأنهم وهم المصامدة نجحوا في بناء دولة في مجال غريب عنهم تماما (عصبويا) وهو إفريقية.

ماذا يمكن أن نستنتج من خلال متابعتنا المجهرية لتطور العصبية والارتزاق داخل الدولة المركزية المغربية الوسيطة بتجاربها الثلاث (وبهامشها التجربتان الحفصية والزيانية)؟

إذا نظرنا إلى التاريخ الوسيط المغربي - قيام الدولة وانهيارها - نظرة ماكروسكوبية، تبدو لنا الأمور بسيطة ومنسجمة، إلى حد بعيد، مع النظرية الخلدونية، لكن الفحص الميكروسكوبي وحده يفضح الخروق الموجودة بها، والتي كلما حاولنا رتقها إلا وازدادت اتساعا

حصيلة:

هل كان لنا، بعد كل الذي تراكم حول ابن خلدون خلال ستة قرون، أن ندخل بنظريته إلى مختبر التاريخ قصد عرضها على التجربة؟ ذلك ما أملناه، على كل حال، من خلال هذا العمل. فبدأناه بمبحث أول خاص بعرض النظرية "صافية" كما تمت صياغتها في "المقدمة"، استنتجنا منه أن ابن خلدون يجعل من "العصبية" - الوحشية بالذات - محور قيام الدولة، لأنها اللحمة الرابطة بين أفراد القبيلة الواحدة، ومن "الارتزاق" محور انهيارها، لأنه يسمح بدخول عناصر غريبة عن العصبية المؤسسة واستبدادها بالحكم تدريجيا. أما العوامل الأخرى في الجهاز المفاهيمي الخلدوني "كالدعوة" و"الجباية" و"الترف"... فهي عوامل مساعدة رغم كونها أساسية وضرورية - حسب ابن خلدون - لقيام الدولة أو انهيارها. أما المبحث الثاني، فحاولنا فيه استخراج التطبيق العملي للنظرية الخلدونية، كما جاءت في "كتاب العبر". ولاحظنا من خلال متابعة العملين (المقدمة والعبر) أن ابن خلدون قد حقق نوعا من الانسجام والمنطقية مع ذاته، أي أنه لم يكن متناقضا بين إطاره النظري وجانبه التطبيقي.

بعد ذلك حاولنا (في فصل ثان) بسط تأثير نظرية ابن خلدون في الإنتاج التاريخي المعاصر، في مبحث أول، انتهى بنا إلى أن الانفلات من هذه النظرية شكل صعوبة كبرى في الدراسات التاريخية الوسيطية بالخصوص، مع تفاوت في مستوى التأثر من دراسة لأخرى. أما المبحث الثاني فكان فحصا تاريخيا تجريبيا لنظرية "العصبية والارتزاق"، لكن من خارج الإنتاج الخلدوني. أي فحصها فحصا مجهريا، ومطابقتها مع الأحداث والوقائع كما صاغتها المصادر المختلفة الأخرى. ليتبين لنا أن ابن خلدون قد قفز على العديد من الأحداث، والتف على عدد آخر، حتى تنسجم الأمور مع تصوره النظري لنشأة الدولة وانهيارها. وبالتالي فإن منطقيته مع ذاته، هي غير ذلك تماما مع



الآخرين ، أي مع الفحوص المجهرية الأخرى التي تعيد نظريته إلى المختبر لتجربتها والتأكد من صحة نتائجها.

انتهى هذا العمل إلى باب مفتوح كما نلاحظ ، أي أنه انفتح على أفق جديد للبحث ، وذلك عبر التساؤل عن البديل أو البدائل الممكنة لنظرية قيام الدولة وانهيارها بالمنظور الخلدوني ؟ ولاشك أن الجواب على هذا التساؤل يستدعي اجتهادات أخرى متممة لهذا العمل ، عبر أبحاث جديدة ، تبحث في الآليات الحقيقية لقيام وانهيار الدولة المركزية بالمغرب.

الهوامش

١- ينجرف كثير من الباحثين إلى التسرع في القول بأن المقدمة كتبت قبل العبر ، دليلهم في ذلك النص الشهير الذي ختم به ابن خلدون مقدمته: "أتممت هذا الجزء الأول ، المشتمل على المقدمة بالوضع والتأليف ، قبل التنقيح والتهذيب ، في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة. ثم نقحته بعد ذلك وهذبته ، وألحقت به تواريخ الأمم كما ذكرت في أوله وشرطته..."ص.٧٠٩-٧١٠.

وتفيدنا تقنية تحليل الخطاب في تفنيد هذا الادعاء لعدة أسباب: أولها أن الرجل يتحدث عن "إتمام" وليس "إكمال" ، ومعروف أن التمام في العربية غير الكمال ، وثانيها: أننا نعرف بأن نص المقدمة لم يصبح ناجزا بالفعل ، وبالصورة التي بين أيدينا ، إلا بعد أن استقر صاحبه في مصر ، وثالثها ، الذي أصررنا عليه في هذا التقديم ، هو أن المقدمة والعبر كتاب واحد ، وأنه لفرط ما طبعت المقدمة ، وانتشرت باستقلال عن العبر ، حتى أصبح يتعامل معها البعض ، دون وعي منهم ، على أنها كتاب مستقل ، فأصبحوا يفصلون بينها وبين باقي أجزاء الكتاب ، رابعها: جرت عادة القدماء في التأليف والكتابة على أقوال مشابهة لقول ابن خلدون ، فيقولون: انتهى الكتاب الأول ، ويليه الكتاب الثاني وموضوعه كذا... أو انتهى الباب الأول من كتاب (كذا) ويليه الباب الثاني ، وهكذا... دون أن نعرف ، عند جمعهم مادة كتبهم ، هل اجتمعت مادة الكتاب الأول قبل الثاني أم العكس ، وأن تنظيم كتابهم ومنهجيته اقتضت تسبيق هذا وتأخير ذاك... أي أن الكتابة التي يتحدث عنها ابن خلدون ، كتابة تحرير وصياغة ، وليست كتابة تفكير وجمع معطيات ، ودليلنا على ما نقول ، قوله في آخر هذا النص بالذات: " وألحقت به تواريخ الأمم كما ذكرتُ في أوله وشرطتُه..." ، فتصور كتاب العبر ، بمقدمته طبعا ، كان ناجزا في الذهنية الخلدونية منذ البداية ، وهذا لا ينقص من عبقرية الرجل شيئا ، لأن من عادة القدماء: رحابة الذاكرة وخصوبتها... أما أقوى أدلتنا على تفنيد الزعم أعلاه ، فهو مطابقة العبر للمقدمة ، وهو ما نترك بيانه لتحليلنا اللاحق.

٢ - مثلا: محمود إسماعيل ، مقالات في الفكر والتاريخ ، الدار البيضاء ، ١٩٧٩ ، ص. ٧٤ وما بعدها ، وعبد اللطيف أكنوش ، تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية بالمغرب ، دار أفريقيا الشرق ، صص. ٣٠-٣١. إضافة لأعمال كاملة مثل أطروحة الجابري وأومليل ولاكوست... (انظر البيبليوغرافيا كاملة مع: نقد النظرية الخلدونية).

٣ - الجابري ، العصبية والدولة ، ص.٤٥٩. وعن التصنيفات القبلية المغاربية وارتباطاتها الجنيالوجية كعامل في نظرية السلطة ، هناك إشارة عند:

Houari Touati, En relisant les nawazil Mazouna-Marabouts et chorfa du Maghreb central au XVème siècle, In: Studia Islamica, LXIX,1989,p.83

بينما سحب كلود كاهن محتوى التضامن ، الذي يحتويه مفهوم العصبية ، على البدو والحضر والطوائف الحرفية والمذهبية وغيرها... لكن التضامن ، في رأيه ، يحمل دلالة خاصة لدى بعض المجتمعات عن الأخرى ، تبعا للقدرة على تطوير مشروع حقيقي للدولة أو القانون العام. انظر:

Claude Cahen, Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age, II, in: Arabica, T. 1. Fasc. 1, Janvier 1959, p. 25- 27

٤ - أكنوش ، ص. ٣١ ، ولاكوست ، صص. ٣٥- ٣٦. ويرى جوهانسن بأنه إذا كانت "العصبية" هي اللحمة الضرورية لتوحيد القبيلة ، فإن "الانقسامية" تجتهد في الاتجاه المعاكس ، أي إبراز المسببات التي تدعو القبيلة إلى الانقسام أكثر فأكثر.

Baber Johansen, Des institutions religieuses du Maghreb, in:Arabica, T.XXXV,Fasc.3,1988, p.230.

ومعروف أن "الانقسامية" عرضت وانتقدت في عدة مناسبات أهمها: جماعة من الباحثين ، الأنتربولوجيا والتاريخ – حالة المغرب العربي ، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق ، سلسلة المعرفة التاريخية ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ١٩٨٨.

٥ - المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي ، س. ١ ، ع.٢ ، مارس ١٩٨٧ ، ص. ١٠.

٦ - لاكوست ، صص.٣٥- ٣٦. واضح أن الاستناد إلى العصبية يرتكز على النص الشهير: «وذلك أن الملك... إنما هو بالعصبية ، والعصبية متألفة من عصبات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها ، فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعا في ضمنها... وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورئاسة فيهم ، ولا بد من أن يكون واحد منهم رئيسا لهم غالبا عليهم ، فيعين رئيسا للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها.»

٧ - أكنوش ، ص.٣١. النص الذي يتم الاستناد إليه هنا ، من المقدمة ، هو: «ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية ، وتفرد الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار (الديني) في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة ، والمطلوب مساو عندهم ، وهم مستميتون عليه... واعتبر ذلك في دولة لمتونة ودولة الموحدين ، فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصبية... إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم... فلم يقف لهم شيء.»

٨ - أكنوش ، ص. ٣١. لاكوست ، ص. ١١٦ وما بعدها.

٩ - تعرض المقدمة لهذه المفاهيم وغيرها (كمفهوم "الدعوة" ودوره في قيام الدولة ، أو "الجباية" ودوره في انهيارها...) في تحليل متماسك ومتكامل - وربما هذا ما سبب الخلط لبعض دارسي ابن خلدون - لذا حذرنا من الجهاز المفاهيمي الخلدوني منذ البداية.

١٠ - المقدمة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص. ٢٧٣ وما بعدها.

١١ - نفس المصدر والصفحة.

12 - المقدمة ، الصفحة نفسها.

13 - المقدمة ، الصفحة نفسها.

١٤ - الطراء ، أي الأجانب أو الغرباء عن البلد.

١٥ - المقدمة ، ص.ص.٢٧٣-٢٧٤.

١٦ - المقدمة ، ص.ص. ٢٧٤-٢٧٥.

١٧ - رغم أن ابن خلدون يقر بأنه «قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية ، وذلك أنه إذا كان لعصبيته غلب كثير على الأمم والأجيال ، وفي نفوس القائمين بأمره من أهل القاصية إذعان لهم وانقياد ، فإذا نزع إليهم هذا الخارج وانتبذ عن مقر ملكه ومنبت عزه ، اشتملوا عليه وقاموا بأمره وظاهروه على شأنه ، وعنوا بتمهيد دولته... وهذا كما وقع للأدارسة بالمغرب الأقصى ، والعبيديين بإفريقية ومصر.» المقدمة ، ص.ص.٢٧٥ – ٢٧٦ . إلا أن هذا لا يعني الدولة المركزية المغربية الوسيطية ، المثال المفضل عند ابن خلدون لبسط نظريته.

١٨ - المقدمة ، ص.٢٩٣.

١٩ - نفس المصدر والصفحة.

٢٠ - القبلي ، الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط- علائق وتفاعل ، دار توبقال للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء ، ١٩٩٧ ، ص.٨٠.

٢١ - نفس المرجع والصفحة.

٢٢ - المقدمة ، ص.٢٩٣.



٢٣- نفسه ، ص.٣٢٤.

٢٤- نفسه ، ص.٣٢٥.

25- P.von Sivers, Back to the nature the agrarian foundations of society according to Ibn khaldun, in Arabica, T. XXVII, Fasc.1,Fevrier,1980,p.70.

ونعتقد بأن فون سيفرز لم يستوعب جيدا النظرية الخلدونية عن العصبية والارتزاق عندما قال بأن ابن خلدون لم يكن واعيا بهذه المسألة. (الصفحة نفسها).

٢٦- نفسه ، ص.٦٨.

٢٧- كان ذلك أثناء حصار يعقوب بن عبد الحق لسجلماسة سنة ٦٧٣ هـ / ١٢٧٤ م ، وقد سجل ابن خلدون ذلك في العبر (ج.٧، ص.٢٢٣) عندما قال: «فنازلها وقد حشد عليها أهل المغرب أجمع ، من زناتة والعرب والبربر ، وكافة الجنود والعساكر ، ونصب عليها آلات الحصار من المجانيق والعرادات ، وهندام النفط القاذف بحصى الحديد ينبعث من خزانة أمام النار الموقدة في البارود بطريقة غريبة ترد الأفعال إلى قدرة باريها.»

وقد لاحظ الأستاذ القبلي أن هذه الحادثة جاءت بعد فتح أبي يوسف يعقوب مدينة سبتة ، فاستنتج أن قطع المدفعية ، المشار إليها في نص ابن خلدون ، حصل عليها بنو مرين بموجب اتفاقيتهم مع أراغون أثناء حصارهم لأبي القسم العزفي.(Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du moyen age, Maisonneuve et Larose, Paris,1986, p.77. ومعروف أن سبتة سوف تستقل بأمورها مرة أخرى قبل أن يخضعها أبو الربيع سليمان سنة ٧٠٩هـ/ ١٣١٠م ، ثم خلعت طاعة السلطان أبي سعيد مرة ثالثة سنة ٧١٦ هـ / ١٣١٧م - بقيادة يحي العزفي - قبل أن تعود لطاعة المرينيين ، لكنها لم تلبث أن خرجت عليهم من جديد سنة ٧٢٠ هـ / ١٣١٠م بقيادة محمد بن يحي العزفي ، مما اضطر السلطان المريني أبا سعيد إلى إبعاد آل العزفي عن تسيير أمور المدينة بعد أن اقتحمها سنة ٧٢٨ هـ / ١٣٢٨م. (الناصري ، الاستقصا ، دار الكتاب ، البضاء ، ١٩٥٤ ، ج.٣، ص.١١٥).

٢٨- يكفي أن نشير إلى البيبليوغرافيا الضخمة التي كتبت حول ابن خلدون.

٢٩- المقدمة ، دار الفكر ، بيروت ، ص.٣-٤٥.

٣٠- نفسه ، ص.٤٦-٤٢٣.

٣١- نفسه ، ص.٢٤٢-٤٧٦.

٣٢- نفسه ، ص.٤٧٦-٦٥١.

٣٣- مثلا: القبلي ، ما لم يرد في كتابات ابن خلدون ، ضمن: مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط ، توبقال للنشر ، ١٩٨٧.

٣٤- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، نعتمد هنا طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٢.

٣٥- انظر نموذج ذلك: الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط.٣، ١٩٩١ ، ج.١.

٣٦- العبر ، ج.٢ ، ص.٣ وما بعدها.

٣٧- نفسه ، ص.١٨.

٣٨- نفسه ، ص. ١٩ وما بعدها.

٣٩- نفسه ، ص. ٢٣ .

٤٠- نفسه ، ص. ٥٣ .

٤١- نفسه ، ص. ٢٧٥ .

٤٢- نفسه ، ص. ١٧٨ .

٤٣- نفسه ، ص. ٢٢٨ .

٤٤- من الطبعة التي اعتمدناها.

٤٥- العبر ، ج. ٦ ، ص.٣ وما يليها.

٤٦- نفسه ، ص.١٥ وما يليها.

٤٧- نفسه ، ص.١٥ وما يليها.

٤٧- نفسه ، ص. ١٠٤.

٤٨- نفسه ، ص.١٣٤-١٦٢.

٤٩- نفسه ، ص.١٦٣ وما بعدها.

٥٠- نفسه ، ص. ١٧٩.

٥١- نفسه ، ص. ٢١٤ وما بعدها. أما الطبقة الأولى من صنهاجة فخصصها للحديث عن دول بني زيري وبني حماد وغيرها. (نفسه ، ص. ١٨٣...).

٥٢- نفسه ، ص. ٢١٤.

٥٣- نفسه ، ص. ٢١٦.

٥٤- نفسه ، ص. ٢١٦.

٥٥- نفسه ، ص.٢١٥-٢١٧.

٥٦- نفسه ، ص. ٢١٨.

٥٧- نفسه ، ص. ٢١٩. رغم أن ابن خلدون ذكر سابقا ، ومنذ عهد ابن ياسين ، إخضاع المرابطين لمناطق درعة وسجلماسة وجبال درن ، أي مناطق زناتة ومصمودة. (ج. ٦ ، صص.٢١٧ — ٢١٨) ، بل وقبل هذا التاريخ ، عندما كانت صنهاجة ما زالت تتوسع في الصحراء ، ذكر أنه لما «استفحل أمر الملثمين... عبروا على السودان ، واستباحوا حماهم وبلادهم ، واقتضوا منهم الإتاوات والجزى ، وحملوا كثيرا منهم على الإسلام فدانوا به.» (ج. ٦ ، ص.٢٣٧).

٥٨- نفسه ، ص. ٢١٩. واضح من العبارة أن استبداد ابن تاشفين بالأمر لم يكن فجائيا بل تم بالتدريج.

٥٩- نفسه ، ص. ٢٢٢.

٦٠- نفسه ، ص. ٢٧٢.

٦١- نفسه ، ص. ٢٢٥.

٦٢- يلح ابن خلدون على ذكر أسماء القبائل عند كل حدث: «نازل أبو بكر لواتة... وقتل من بها من زناتة...» (ج. ٦ ، ص.٢١٧) ، فتح يوسف فاس وقتل بها ٣ آلاف من مغراوة وبني يفرن. (ج. ٦ ، ص. ٢١٩). بنى مدينة مراكش للتمرس بقبائل المصامدة. (ج. ٦ ، ص.٢١٨)... هكذا يمضي أسلوبه في العبر كله.

٦٣- معروف أن العلاقة بين "المقدمة" و"العبر" أثارت ضجة كبيرة بين الدارسين ، حول منهج "المقدمة" العقلاني / التنظيري ، ومنهج "العبر" الإخباري / التقليدي ؟ وهل كتبت "المقدمة" قبل "العبر" أم بعده ؟ وغير ذلك من الأسئلة والإشكالات...

٦٤- العبر ، ج.٦ ، ص.٢١٤.

٦٥- نفسه ، ص. ١٨٠.

٦٦- مثلا: ج.٦ ، ص.٧ - ١٥ - ٤٩ - ٥٩ ...

٦٧- ج.٦ ، ص.٢٦٤ من نص طويل جدا.

٦٨- نفس المصدر والصفحة.

٦٩- نفس المصدر والصفحة.

٧٠- نفسه ، ص.٢٦٥.

٧١- نفسه ، صص.٢٦٦ - ٢٦٧.

٧٢- نفسه ، صص.٢٦٩ - ٢٧٠.

٧٣- نفسه ، ص.٢٧٠.

٧٤- نفس المصدر والصفحة.

٧٥- انظر التفاصيل الغزيرة ضمن : ج.٦ ، ص.٢٧٠ - ٢٧٦.

٧٦- نفسه ، ص.278.

٧٧- نفسه ، ص.٢٧٩.

٧٨- نفس المصدر والصفحة.

٧٩- نفسه ، صص.٢٧٩ - ٢٨٠.

٨٠- نفسه ، صص.٢٨٠ - ٢٨١.

٨١- انظر مثلا ، مباشرة بعد بيعته ، ص.٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ ، عندما استدعاهم للجهاد بالأندلس.

٨٢- نفسه ، ص.٢٨٣.

٨٣- نفسه ، ص.٢٨٩.

٨٤- نفسه ، ص.٢٩٥.

٨٥- نفسه ، ص.٢٩٦.

٨٦- نفسه ، ص.٢٩٧.



٨٧ - نفس المصدر والصفحة.
٨٨ - من أهم ما سجله ابن خلدون فيها تنامي دور المرتزقة منذ عهد المأمون ، فقد خرج هذا من الأندلس «سنة ست وعشرين إلى مراكش لما استدعاه أهل المغرب ، وبعثوا إليه ببيعاتهم ، وبعث إليه هلال بن حميدان أمير الخلط يستدعيه. واستمد الطاغية عسكرا من النصارى فأمده على شروط تقبلها المأمون ، وأجاز إلى العدوة... ثم دخل المأمون الحضرة ، وأحضر مشيخة الموحدين وعدد عليهم فعلاتهم ، وتقبض على مابة من أعيانهم فقتلهم ، وأصدر كتابه إلى البلدان بمحو اسم المهدي من السكة والخطبة... وأذن للنصارى القادمين معه في بناء الكنيسة بمراكش على شرطهم ، فضربوا بها نواقيسهم.» (ج.٦ ، ص.٣٠٠) انظر أيضا دور العرب والنصارى زمن الرشيد (ج.٦ ، ص.٣٠٢)، وزمن المرتضى (ج.٦ ، ص.٣٠٨)، ثم زمن أبي دبوس (ج.٦ ، ص.٣٠٩).
٨٩ - العبر ، ج.٦ ، ص.٣١١.
٩٠ - نفس المصدر والصفحة.
٩١ - العبر ، ج.٧ ، ص.٣ وما بعدها.
٩٢ - نفسه ، ص.١٣.
٩٣ - نفسه ، ص.٢٩.
٩٤ - نفسه ، ص.٤٥.
٩٥ - نفسه ، ص.٦٩.
٩٦ - نفسه ، ص.١٩٦.
٩٧ - نفسه ، ص.١٩٧.
٩٨ - نفسه ، ص.١٩٨.
٩٩ - على عكس بني عمومتهم - بني عبد الواد - الذين رحبوا بالدعوة المؤمنية واعتنقوها مباشرة بعد انتصار عبد المؤمن على زناتة بالمغرب الأوسط ، فقد فر بنو مرين إلى القفار قبل أن يدخلوا طاعة الموحدين. انظر: العبر ، ج.٧ ، ص.١٩٧.
١٠٠ - العبر ، ج.٧ ، ص.١٩٨.
١٠١ - نفسه ، ص.٢٠٠.
١٠٢ - التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ، ضمن: ج.٧ من العبر ، ص.٦٠٣.
١٠٣ - العبر ، ج.٧ ، ص.٢٠٠.
١٠٤ - نفسه ، ص.٣١٧-٣٤١.
١٠٥ - حتى ضرب بهم ابن خلدون المثل في ذلك حيث يقول ، عندما رحل إلى الأندلس: «ثم حضرت المولد النبوي لخامسة قدومي ، وكان يحتفل في الصنيع فيها والدعوة ، وإنشاد الشعراء ، اقتداء بملوك المغرب.» التعريف بابن خلدون ، ص.٤٩٢.
١٠٦ - يقول ابن خلدون: «على أن بني مرين كانوا يؤثرون الجهاد ويسمون إليه ، وفي نفوسهم جنوح إليه وصاغية.» ج.٧ ، ص.٢٢٥. وقد أشار ابن بطوطة إلى بعض أعمال المرينيين - خاصة أبي الحسن وأبي عنان - ومنجزاتهم في بناء الأبراج والحصون بالأندلس برسم الجهاد ، في: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٩٢م ، صص.٦٦٥-٦٦٦.
١٠٧ - العبر ، ج.٧ ، ص.٢٠٢-٢٠٣-٢٠٤...
١٠٨ - نفسه ، ص.٢٢٧.
١٠٩ - انظر تفاصيل الأحداث ضمن: التعريف بابن خلدون ، ص.٤٥١ وما بعدها.
١١٠ - توفي ابن خلدون سنة ٨٠٨ هـ/١٤٠٦م ، بينما استمرت الدولتان الحفصية والزيانية إلى أن أخضعهما الأتراك العثمانيون ، وتواصلت الدولة المرينية/الوطاسية إلى أن قضى عليها السعديون.
١١١ - نذكر من هذه البيبليوغرافيا ، على سبيل العد لا الحصر: محمد عابد الجابري ، العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، ١٩٧٩. و: إيف لاكوست ، ابن خلدون - ولادة التاريخ - ماضي العالم الثالث ، ماسبيرو ، باريز. ترجمه ميشال سليمان بعنوان: العلامة ابن خلدون ، دار ابن خلدون ، بيروت ، ١٩٧٤. و: علي أومليل ، الخطاب التاريخي - منهجية ابن خلدون ، الرباط ، ١٩٧٤. و: ناصيف نصار ، فكر ابن خلدون الواقعي ، باريز. و: فانسون مونتيل ، المقالة العامة - ترجمة نتاج ابن خلدون ، باريز ، ١٩٧٩. و: أ. ميزيان ، أفكار ابن خلدون الاقتصادية ، معهد العلوم الاجتماعية ، الجزائر ، ١٩٨٠. و: ج. ماركيس ، مائة وخمسة وعشرون سنة من علم الاجتماع المغربي ، الحوليات ، ٣ ، ١٩٥٦. و: مهدي محسن ، فلسفة ابن خلدون التاريخية ، شيكاغو ، ١٩٥٨. و: جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون - محاولة في الإيديولوجيا الإسلامية ، الجزائر ، ١ -١٩٦٨. وسلفستر دوراسي ، ابن خلدون ، باريز ، ١٨٦٢. و: أ. سوريي ، الأخلاق عند ابن خلدون ، الجزائر ، ١٩٧٨. و: ف. شاتوليي ، ولادة التاريخ ، مينوي ، باريز. وبول غاستون ، ابن خلدون - فلسفته الاجتماعية. و: عبد الله العروي ، ثقافتنا في ضوء التاريخ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء. و: عماد الدين خليل ، ابن خلدون إسلاميا ، المكتب الإسلامي ، بيروت. و: نور الدين حقيقي ، الخلدونية - العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية ، ترجمة إلياس خليل ، سلسلة زدني علما (٤) ، عويدات بيروت. و: أعمال ندوة ابن خلدون (١٤ - ١٧ فبراير ١٩٧٩) ، منشورات كلية الآداب ، الرباط...
١١٢ - عماد الدين خليل ، ابن خلدون إسلاميا ، المكتب الإسلامي ، ص.١.
١١٣ - انظر أعمال ندوة ابن خلدون (١٤ - ١٧ فبراير ١٩٧٩)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ، ص.٤٦٢.
١١٤ - نفسه ، ص.٣١.
١١٥ - راجع حوار الفكر الخلدوني ، منشورات جريدة الإتحاد الاشتراكي (٤)، ١٩٨٦ ، حوار مع محمد أركون ، ص.٥.
١١٦ - ثقافتنا في ضوء التاريخ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ص. ٥٥ - ٧٧.
١١٧ - Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, Edit. Maspero, p. 188 - 190.
١١٨ - كتابة التاريخ الوطني ، دار الأمان ، الرباط ، ١٩٩٠ ، ص. ٤٥.
١١٩ - لقد أخطأ وقيدي عندما جعل الإحالة على: Les origines..., p. 175. والصواب أن ينظر: L'histoire du Maghreb un essai de synthèse, Maspero, pp. 202 - 203.
١٢٠ - أبو ضيف مصطفى أحمد ، منهج البحث التاريخي بين الماضي والحاضر ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، ١٩٨٧ ، ص.٧٥.
١٢١ - إيف لاكوست ، العلامة ابن خلدون ، ترجمة ميشال سليمان ، دار ابن خلدون ، ١٩٧٤ ، ص.٩٦.
١٢٢ - حسن قبيسي ، رودنسون ونبي الإسلام ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨١ ، صص.٣٩-٤٠.
١٢٣ - الإشارة هنا إلى نص المقدمة الشهير: «إذ هو (أي التاريخ) في ظاهره لا يزيد عن أخبار الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأول... وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد في علومها وخليق.» المقدمة ، دار الجيل ، بيروت ، صص. ٣ - ٤.
١٢٤ - العلامة ابن خلدون ، ص. ٢٢٩.
١٢٥ - القبلي ، مراجعات حول المجتمع والثقافة ، ص. ١١.
١٢٦ - الموحدون في الغرب الإسلامي — تنظيماتهم ونظمهم ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٩١ ، ص. ٣٨. وعبارة «المغرب إذاك وفي كل وقت هو القبائل.» مأخوذة عن: عبد الله كنون ، النبوغ المغربي ، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٦١ ، ج.١ ، ص.١٠٣.
١٢٧ - الموحدون في الغرب الإسلامي ، صص.٣٨ - ٣٩.
١٢٨ - نفسه ، ص.٤٤.
١٢٩ - نفسه ، ص.٥٠.
١٣٠ - نفسه ، الصفحة نفسها.
١٣١ - نفس المرجع والصفحة. لاحظ هذا الجنوح إلى استنتاج أن الحركة الموحدية كانت مصمودية خالصة متجانسة.
١٣٢ - الحضارة المغربية عبر التاريخ ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، ١٩٧٥ ، ج.١ ، ص.١٤٧.
133 - Mohammed Zniber, Coup d'oeil sur quelques chroniques Almohades récement publiées, in: Hesperis Tamuda, Editions



techniques-nord africaines, Rabat, 1966,Vol.VII, fasc.Unique, p.44 - 48.

١٣٤ - طبقات سلاطين الإسلام ، ترجمة مكي طاهر الكعبي ، الدار العالمية للطباعة ، بيروت ، ١٩٨٦ ، صص.٤٦ - ٤٧.

١٣٥ - أحمد الشكري ، ضمن ندوة عبد الله بن ياسين ، منشورات جمعية الربيع للثقافة والتنمية ، القنيطرة ، ١٩٩٨ ، ص.٧١، و محمد العناوي ، الندوة نفسها ، ص.٥٠ ، و مصطفى بنسباع ، السلطة السياسية العليا عند المرابطين ، ضمن مجلة أبحاث ، ع.٣١-٣٢ ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، ١٩٩٤ ، ص.٦٩ ، ومحمود إسماعيل ، مقالات في الفكر و التاريخ ، ص.٧٤، و محمد ضريف ، مؤسسة السلطان الشريف محاولة في التركيب ، دار أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، ص.٦-١٣ ، و عبد اللطيف أكنوش ، تاريخ المؤسسات ، صص.٣٠-٣١. وش. أ. جوليان ، تاريخ أفريقيا الشمالية ، تعريب محمد مزالي والبشير بن سلامة ، الدار التونسية للنشر ، ط. ٢ ، ١٩٨٣م ، و brignon (et autres), Histoire du Maroc, Hatier, Paris, 1967 ، ننصح بقراءة الفصول الخاصة بقيام الدول المغربية الثلاثة التي تهمنا في عملنا هذا.

١٣٦ - حسين بولقطيب ، العلاقات التجارية بين المغرب والسودان الغربي خلال العصر الوسيط ، ضمن مجلة أمل ، ع.٦ ، س. ٢ ، ١٩٩٥ ، ص.١٦.

١٣٧ - نفسه ، ص. ١٦.

١٣٨ - نفسه ، صص.١٦-١٧.

١٣٩ - مراجعات ، ص.١٥.

140 - Kably, M, Variations islamistes et identité du Maroc médiéval, Edition Okad, Rabat, 1989, p. 71.

١٤١ - أحمد حصري ، الحضارة المرينية على عهد بني مرين ، ضمن مراكش خلال العصرين المريني والسعدي ، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة القاضي عياض ، مراكش ، أشغال الملتقى الثاني ١٩٩٠ ، ع.٨ ، ١٩٩٢ ، ص.٣٣.

142 - Mas Latrie, Relations et commerce de l'Afrique septentrionale ou Maghreb avec les nations chrétiennes au moyen-age, Paris,1886, p.146.

143 - Atllah Dhina, Le royaume Abdelouadide à l'èpoque d'Abou Hammou Moussa 1er et Abou Tachfin, Offices des publications universitaires, Alger, p.67.

144 - .ibid. p.68

145 - .Ibid. p.70

146 - .Ibid. p.72

147 - .Ibid. p.75

148 -.Ibid. p.77

١٤٩ - انظر الإحالات (٥-٦ ، ص. 12). ويضيف العروي: «نشأت النظرية الخلدونية عن تلخيص وتحرير ، عن تحجيم وتأطير ، أخبار حقبة محددة ، فهي نفسها من نتائج تلك الفترة.» مجمل تاريخ المغرب ، المركز الثقافي العربي ، بيروت-الدار البيضاء ، ١٩٩٤ ، ج.٢ ، ص.٢٣٠. «وابن خلدون يعرض علينا نوعا من التاريخ المهذب ، تاريخ فقيه أصولي.» مجمل تاريخ المغرب ، ج.٢، ص.٢٣٠. ونحن نقول: «إن النقد الإيديولوجي عندما يكتفي بأن يسم الفكر المضاد له بالإيديولوجيا ، يظل هو نفسه كذلك. » حسب التعبير الممتاز لمحمد وقيدي ، العلوم الإنسانية والإيديولوجيا ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ص.١٧٥. ولذلك ، ودرءا لأدلجة أفكارنا ، سنحاول أن نعمد إلى النقد الإبستمولوجي أساسا.

١٥٠ - مجمل تاريخ المغرب ، ج.٢ ، ص.114.

١٥١ - نفسه ، صص.١١٧ - ١١٨. لم يذكر العروي مرجعه عن تيراس ، لكننا نعتقد بأنه يشير إلى: Terrasse, Henrie, Histoire du Maroc, edit. Atlantides, Casablanca, 1949. ومن أشهر من ردد فكرة هنري تيراس: إبراهيم حركات ، المغرب عبر التاريخ ، دار الرشاد الحديثة ، الدار البيضاء ، ١٩٧٨ ، ج.٢ ، ص.١٣٣.

١٥٢ - العروي ، نفسه ، ص.١٠٩.

١٥٣ - الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس ، تعليق محمد الهاشمي الفيلالي ، المطبعة الوطنية ، الرباط ، ١٩٣٦ ، ج.٢ ، ص.٤٥ . ٥١. ورواية ابن أبي زرع تطابق في عمومها رواية ابن خلدون ، ج.٦ ، صص.٢١٩ - ٢٢٠. أما ابن عذاري الذي يختلف عنها في أحداث الفتوحات المرابطية ، لأنه قدم تواريخ الأحداث ثلاث سنوات ، فقد وقع فيه خرم كبير ، مع الأسف ، في الأحداث التي تهمنا. انظر: ج.٤ (دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٩٨) ص.٣٠. كما اقتصر المراكشي على ذكر عبور ابن عباد لمراكش سنة ٤٧٩هـ (المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ، ١٩٧٨ ، ص.١٩٢.)، بينما يروي ابن خلكان (وفيات الأعيان ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٩٤ ، ج.٦ ، ص.١١١وما بعدها) رواية مختلفة تماما عندما يذكر بأن ملوك الطوائف أرسلوا رسالة أولى لابن تاشفين تثنيه عن غزو الأندلس ، قبل أن يستنجدوا به ضد الأذفونش.

١٥٤ - أما إذا قلنا بأن المرابطين دخلوا في مواجهات مع الحماديين ، فإن هذا يكفينا مؤونة كل هذا النقاش.

١٥٥ - لا ينبغي أن يفهم من هذا أننا نتبنى الطرح الخلدوني. لكن تقويضنا لما قدمه العروي هو فقط للتنبيه إلى أن نظرية ابن خلدون يجب أن تساق في كليتها بدء بأصولها. وانتقادها (لتأكيدها أو هدمها) يستدعي استحضار هذه الأصول بالذات ومتابعتها تاريخيا.

١٥٦ - مجمل تاريخ المغرب ، ج.٢ ، ص.٢٣٨.

١٥٧ - نفسه ، ص.٢٢٨.

١٥٨ - نفسه ، ص.٢٣٤.

١٥٩ - نفسه ، ص.٢٣٥.

١٦٠ - نفسه ، ص.١٥٩.

١٦١ - نفسه ، ص.١٥٩. ورغم هذا القول ، يواصل العروي تحليله ضمن السياق الخلدوني.

162 - خطوط التشديد لنا.

١٦٣ - نفسه ، ص.١٨٣.

١٦٤ - ابن عذاري ، ج.٤ ، ص.٨. وابن أبي زرع ، ج.٢ ، ص.١٤. والحلل الموشية ، ص.٢١.

١٦٥ - النويري ، نهاية الأرب ، ج.٢٢ ، حققه أبو ضيف (تاريخ الغرب الإسلامي في العصر الوسيط) دار النشر المغربية ، البيضاء ، ١٩٨٤ ، ص.٣٧٥ وص.٣٨٠. وابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، دار الكتاب ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ج.٨ ، ص.٧٥. وحتى لو أسقطنا هذه الرواية فإنها ليست دليلنا الوحيد على الصراع الصنهاجي/الصنهاجي.

١٦٦ - ابن عذاري ، ج.٤ ، ص.٩.

١٦٧ - ابن أبي زرع ، ج.٢ ، ص.ص.١٤ - ١٥.

١٦٨ - ابن عذاري ، ج.٤ ، ص.١٠. وابن أبي زرع ، ج.٢ ، ص.١٥.

١٦٩ - ابن عذاري ، ج.٤ ، ص.١٣.

١٧٠ - ابن عذاري ، ج.٤ ، ص.ص.١٤ - ١٥. وابن أبي زرع ، ج.٢ ، ص.١٥.

١٧١ - ابن عذاري ، ج.٤ ، ص.٢٠. وابن الأحمر ، بيوتات فاس ، ص.٣٠. والحلل الموشية ، ص.٢٣. بينما أرجع ابن خلدون الخلاف لسنة ٤٥٢هـ وجعله بين لمتونة ومسوفة.(ج.٥ ، ص.٢١).

١٧٢ - الإستقصا ، ج.٢ ، ص.١٤.

١٧٣ - حتى لو تأخر التاريخ عن ذلك بضع سنوات ، فلا يعنينا ذلك ، لأن ما يهمنا فعلا هو فكرة الصراع في حد ذاتها ، وتقديمه أو تأخيره سيدعم فكرتنا أكثر.

١٧٤ - طبعة الجزائر.

١٧٥ - سبق أن عرضنا لهذا النص بتفصيل.

١٧٦ - المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب ، تحقيق عبد الوهاب بن منصور ، دار المنصور للطباعة والوراقة ، الرباط ، ١٩٧١ ، ص. ١٢. وابن الأثير ، ج.٨ ، ص.٢٩٤. والحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية ، دار الرشاد ، البيضاء ، ١٩٧٩ ، ص.١٠٣.



- [١٧٧] الأنساب، ص.١٣. وابن الأثير، ج.٨، ص.٢٩٥. والحلل الموشية، ص.١٠٧ وص.١٤٢. ولا يملك حسين مؤنس، بعد أن رد نسب عبد المؤمن إلى زناتة، إلا أن يقول مستغربا: «وهذا الزناتي هو الذي سيتزعم دولة المصامدة الكبار، وتلك مفارقة غريبة من مفارقات التاريخ.» تاريخ المغرب وحضارته، العصر الحديث للنشر، بيروت، ١٩٩٢، م.٢، ص.٨٦. وممن رد نسب عبد المؤمن إلى زناتة: ابن الأحمر، بيوتات فاس الكبرى، دار المنصور، الرباط، ١٩٧٢، ص.١٦. والناصري، ج.٢، ص.٩٣ .
- [١٧٨] الأنساب، ص.٢٣، وص.٣١.
- [١٧٩] نفسه ص.٢٤، وص.٣٠.
- [١٨٠] نفسه، ص.٢٥.
- [١٨١] نفسه، ص.٣٠.
- [١٨٢] نفسه، ص.٣١.
- [١٨٣] نفسه، ص.٣١.
- [١٨٤] نفسه، ص.٢٣، وص.٣١ .
- [١٨٥] نفسه، ص.٢١ .
- [١٨٦] أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ١٩٧١، ص.٥٦.
- [١٨٧] الأنساب، ص.٣١.
- [١٨٨] أخبار المهدي، ص.٤٦.
- [١٨٩] نفسه، ص.٤٦. انظر مواقفهم إلى جانب عبد المؤمن في بداية حكمه وحربهم للمرابطين (ص.٥٠)، ودورهم الكبير في فتح فاس (ص.٦١)، وفي فتح مراكش (ص.٦٣).
- [١٩٠] روض القرطاس، ج.٢، ص.١١٨.
- [١٩١] البيان المغرب، ج.٤، ص.٨٥.
- [١٩٢] أخبار المهدي، ص.٣٩، والبيان المغرب، ج.٤، ص.ص.٦٨ - ٦٩.
- [١٩٣] روض القرطاس، ج.٢، ص.ص.١٣٨-١٣٩، والبيان المغرب، قسم الموحدين، صص.٦٨-٦٩.
- [١٩٤] روض القرطاس، ج.٢، ص.١٥١، والبيان المغرب، قسم الموحدين، صص.٤٧-٤٨.
- [١٩٥] روض القرطاس، ج.٢، ص.١٥٣، والبيان المغرب، قسم الموحدين، صص.٤٧-٤٨ وصص.٥٠-٥١.
- [١٩٦] حول ثوراتها في بداية الدولة، يراجع: البيذق، أخبار المهدي، ص.٦٧-٧٢، والناصري، الإستقصا، ج.٢، ص.٩٣. وفي نهاية الدولة ثورة أبي قصبة، زمن الناصر، ابن عذاري، قسم الموحدين، ص.٢٣٩. وقد لاحظ الأستاذ القبلي (انظر: حول بعض مضمرات التشوف، ضمن التاريخ وأدب المناقب، ص.٦٦) أن «القبائل المصمودية المنصوص عليها في التشوف قد عرفت منذ أول أمر الموحدين بتقاعسها أو ترددها أو معارضتها العنيدة لابن تومرت وخليفته، ثم للنظام القائم فيما بعد.». يمكن الرجوع مباشرة إلى: ابن الزيات (أبي يعقوب يوسف التادلي ت.٦١٧هـ) التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٨٤.
- [١٩٧] البيذق، أخبار المهدي، ص.٦٧ وما بعدها.
- [١٩٨] الحلل الموشية، ص.١٣٨.
- [١٩٩] البيان المغرب، قسم الموحدين، صص.٣٠-٣١. والحلل الموشية، صص.١٤٣-١٤٤. والعبر، ج.٦، ص.٢٧١.
- [٢٠٠] أخبار المهدي، ص.٥٧.
- [٢٠١] نفس المصدر والصفحة.
- [٢٠٢] نفس المصدر والصفحة.
- [٢٠٣] المصدر نفسه، ص.٣٨.
- [٢٠٤] حول إشكالية العصبية والارتزاق يراجع القبلي، الدولة والولاية والمجال، ص.٨٠...
- [٢٠٥] انظر التحليل الذي قام به الأستاذ القبلي في الفصل الرابع من:

. Société, pouvoir et religion

[206] - Mohammed El-Menouni, Apparition à l'époque Mérinide et Ouattasside des éléments constitutifs du sentiment national Marocain, Texte d'une communication présentée aux journées d'étude de la société d'histoire du Maroc les 12 et 13 Mai 1967, Rabat, p. 221.

- [٢٠٧] حركات، المغرب عبر التاريخ، ج.٢، ص.١٣.
- [٢٠٨] الحلل الموشية، ص.١٧٢.
- [٢٠٩] الإستقصا، ج.٣، ص.٧ وص.٩، والبيان المغرب، قسم الموحدين، ص.٣٥٤ .
- [٢١٠] الإستقصا، ج.٣، ص.٩...
- [٢١١] ابن عذاري، قسم الموحدين، ص.٣٥٧.
- [٢١٢] يعرض علينا الأستاذ دهينة (مرجع سابق، صص.٩٠-٩١ وص.٩٢-٩٥) عند حديثه عن الدولة الزيانية ،نماذج زناتية عارضت أيضا بني عبد الواد، وخاصة أبناء عمومتهم بني طوجين (بزعامة محمد بن عبد القوي)، ومغراوة (أولاد منديل)... والغريب في الأمر أن الأمثلة والوقائع التاريخية كلها التي يستشهد بها دهينة تأتي من مصدر أساسي واحد هو تاريخ ابن خلدون .
- [٢١٣] الذخيرة السنية، دار المنصور، الرباط، ١٩٧٢، ص.٧٦.
- [٢١٤] انظر: يحي بن خلدون، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، الجزائر، ١٩٠٣، ج.١، ص.١٠١.
- [٢١٥] معروف أن أبا الحسن المريني صاهر الحفصيين ثانية بعد وفاة زوجته الأولى السيدة فاطمة بنت السلطان يحي الحفصي، في معركة طريف.
- [٢١٦] لما دخل المأمون حضرة مراكش وبايعه الموحدون «صعد المنبر بجامع المنصور... فخطب الناس ولعن المهدي على المنبر وقال: لا تدعوه بالمهدي المعصوم وادعوه بالغوي المذموم.» الإستقصا، ج.٢،ص.٢٣٨. انظر أيضا عن ظروف قيام وتطور الدولة الحفصية: ابن عذاري، قسم الموحدين، ص.٢٩٠ وما بعدها.



من مؤلفات صاحب الدراسة

- الفتح الإسلامي لبلاد المغرب: جدلية التمدين والسلطة، (٢٦٢ص)،وجدة، ١٩٩٨.
- افتراس اللحوم الآدمية- زيارة إلى التاريخ المقارن، (١٣٩ص)، منشورات جسور، وجدة، ٢٠٠٤.
- من تاريخ الدولة المركزية المغربية الوسيطية: - ابن خلدون: العصبية والارتزاق/- البحرية: المجتمع والثقافة،(١٣٤ص)، منشورات الهلال، وجدة، ٢٠٠٦. (بمعية د. الطاهر قدوري).
- الجن: دراسة مجهرية. (١٨٩ص)، منشورات الهلال، وجدة، ٢٠٠٦. (بمعية ذ.يحي غوردو).